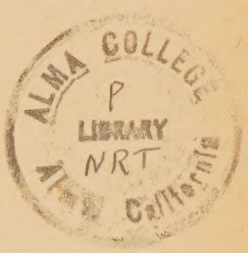
MUSEUM LESSIANUM ÷ SECTION THEOLOGIQUE

NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

PUBLIEE TOUS LES MOIS SOUS LA DIRECTION DE QUELQUES PROFESSEURS DE THEOLOGIE DU COLLEGE PHILOSOPHIQUE ET THEOLOGIQUE S. J. SAINT-ALBERT A LOUVAIN

86e Année

TOME LXXVI
1954



ADMINISTRATION :
ETABL. CASTERMAN, S. A.
28, Rue des Sœurs Noires, 28
TOURNAI

REDACTION :
NOUV. REVUE THEOLOGIQUE
Collège Phil. et Théol. S.J. S.-Albert
23, Chaussée de Mont-Saint-Jean
LOUVAIN

France, Administr. : Maison CASTERMAN, Rue Bonaparte, 66, Paris (VIe).

42360

v. 76
1954

N° 1 1954 Janvier

NOUVELLE REVUE THEOLOGIQUE

« Salve Regina »

AU SEUIL DE L'ANNEE MARIALE

Lorsque les hommes réfléchissent, ils dépendent de leur esprit à eux et leurs réflexions aboutissent souvent à des sottises ; mais quand les fidèles prient, ils sont sous l'influence de l'Esprit de Dieu et on découvre en eux une sagesse parfois déconcertante. Clovis, nous dit-on, aurait reçu de saint Remi comme consigne de baptême de brûler ce qu'il adorait et d'adorer ce qu'il brûlait [1]. Ce radicalisme abrupt nous paraît aujourd'hui un peu raide et nous serions tentés de lui préférer les conseils plus modérés que saint Grégoire le Grand, « après avoir réfléchi », envoya à saint Augustin de Cantorbéry pour modifier ses premières injonctions [2]. Mais il est bien sûr qu'en observant nos contemporains nous les voyons souvent brûler le matin des idées qu'ils adorent le soir et *vice versa*. Nous n'en prendrons qu'un exemple.

Essayons d'expliquer à quelques chrétiens honnêtes et d'esprit délié le dogme de la grâce et de leur dire — ce qui est non pas une doctrine d'école mais une vérité de foi — que Dieu, le Dieu de toute justice, a des préférences et comble de faveurs certains privilégiés. Nous

1. « Adora quod incendisti, incende quod adorasti », dans Grégoire de Tours, *P.L.*, LXXI, 227.

2. Il avait écrit tout d'abord « ad Edilberthum Anglorum Regem » devenu chrétien : « fanorum aedificia everte », *P.L.*, LXXVII, 1202, et il avait sans doute donné les mêmes consignes à Augustin qu'il envoyait en Angleterre. Mais quand il écrit à Mellitus, il a changé d'avis et il le charge de notifier à Augustin les nouvelles instructions qu'il a mis longtemps à méditer : *diu mecum cogitans tractavi*. Il faut détruire les idoles mais pas les temples, surtout s'ils sont bien construits : qu'on les arrose d'eau bénite, qu'on y élève des autels, qu'on y mette des reliques, et le peuple viendra plus volontiers à ces endroits traditionnels, mais cette fois pour adorer le vrai Dieu (*P.L.*, LXXVII, 1215). C'était la doctrine déjà recommandée par saint Augustin ; mais le Code Théodosien avait prescrit la démolition des *fana, delubra, templa,* par la loi 25. Quant aux temples païens de la Grande Bretagne, le projet de saint Grégoire était fort chimérique. Il s'imaginait sans doute ces huttes de torchis à la manière des temples de Rome !

pouvons gager que le front des auditeurs va se plisser et que des questions vont surgir de toute part. Jadis, dans une société féodale où le privilège de naissance était une pièce essentielle de structure, on admettait peut-être plus facilement les doctrines les plus raides de la prédestination augustinienne; mais aujourd'hui dans nos sociétés juridiques nivelées, dont la loi est la même pour tous et dont l'idéal est la « chance égale » pour tous, n'importe quel favoritisme divin risque de paraître scandaleux. Quand on déclare, au nom de la révélation, que Dieu a des préférences, la première réaction de l'auditoire est, comme chez les pélagiens du début du V^e^ siècle, de faire dépendre ces préférences d'un mérite antécédent [3]. « Oui, oui, nous comprenons, m'a-t-on souvent répondu, Dieu préfère les braves gens aux canailles. C'est juste, c'est normal. A chacun suivant son mérite. » Sous peine de trahir la vérité, force nous est bien de rectifier cette interprétation banale et de faire un pas de plus, en plein scandale cette fois. Il nous faut préciser, au risque de toucher un point névralgique. « Dieu a des préférences antérieures à toute espèce de mérite, des préférences strictement initiales, et qui ne dépendent d'aucune condition, et qui sont de l'amour purement gratuit ». Ici ce ne sont plus des questions qui vont se poser mais des protestations qui se feront entendre [4]. « Ce n'est pas juste! C'est du favoritisme arbitraire! Les faveurs doivent, comme le salaire, être proportionnées aux mérites et donc aux œuvres ». Si, dans un concours, le professeur interdit à tous de se servir d'un dictionnaire mais déclare qu'un des élèves, parce qu'il est son ami, peut ouvrir son Quicherat ou copier les réponses, tout le concours est vicié, et même il n'y a plus aucun concours. Celui-ci n'existe qu'en supposant l'égalité au point de départ. Tout le reste est tricherie. Le privilégié du professeur n'a pas mérité son premier prix, bien que sa copie soit sans fautes. Nous n'admettrons pas dans le gouvernement divin un comportement qui serait inavouable dans n'importe quel gouvernement humain. A notre époque surtout où le complexe sportif tend sournoisement à devenir ce que les anglais appellent un « pattern [5] » universel, un schème

3. C'était la formule même contre laquelle saint Augustin ne cesse de combattre : « Haec est quippe intentio qua gratiam destruere moliuntur, ut eam dari secundum nostra merita contendant » (*Contra duas epist. Pelag., P.L.*, XLIV, 553); on ne niait pas la grâce, mais on la faisait dépendre de l'action humaine. Celestius avait déjà dit : « Dei gratiam secundum merita nostra dari, quia si peccatoribus illlam det, videtur esse iniquus » et au synode de Diospolis, Pélage craignant d'être condamné nia avoir jamais défendu cette proposition alors qu'il n'avait jamais enseigné rien d'autre (*de gestis Pelagii, ib.*, 337, 338).

4. Elles se faisaient déjà entendre au temps de saint Augustin : « nobis haec dicentibus indignantur » (*P.L.*, XLIV, 554) et les moines d'Hadrumète se disputèrent ferme à ce propos.

5. Le mot n'est pas de traduction aisée, pas plus que l'expression synonyme : *frame of reference*. « Cadre » est trop matériel et trop statique; « modèle » ne suggère que l'idée d'une copie. La « pattern » n'est pas un symbole abstrait, ni à proprement parler une loi, mais un type de rapports qui inspire la conduite

général de conduite, « jouer le jeu », pratiquer le *fair play* semble la la loi suprême des rapports entre personnes. Présenter le Dieu de toute justice comme s'il y manquait systématiquement; convier les hommes à se réjouir de ce manque de *fair play* et à l'admirer, c'est provoquer chez eux de violents remous de conscience.

Il ne suffit même pas de démontrer, comme dans la parabole des ouvriers de la onzième heure, que les faveurs divines ne font de tort à personne parce que le surplus accordé aux privilégiés n'est pas soustrait à la part des autres; qu'il ne s'agit donc pas d'un concours où il y a un premier prix indivisible, ni d'un *match* où il n'y a qu'une partie gagnante; que les dons de Dieu sont comme l'eau du fleuve ou la lumière du soleil où il n'y a pas de portions à la manière d'un gâteau limité; que donc si l'un reçoit plus que l'autre, personne n'est désavantagé. « *Amice, non facio tibi iniuriam* [6]!... » En effet, si nous nous arrêtons là, nous pouvons bien obtenir un acquiescement résigné, mais on ne voit pas d'où naîtrait l'enthousiasme joyeux pour ce plan divin. Il y a moyen de dire à un borgne que personne ne lui a volé un œil, et qu'il n'a donc aucun droit d'en réclamer un à ceux qui en ont deux. Tous ces discours, très exacts, ne l'empêcheront pas de trouver que ces privilégiés binoculaires ont eu plus de chance que lui. Quand l'homme raisonne avec sa seule sagesse, il lui est difficile de ne pas se découvrir un pélagien, comme le vieux Julien d'Eclane [7].

Et cependant ces mêmes chrétiens qui, le matin, ont secoué la tête et murmuré leur *durus est hic sermo* [8], quand on leur a parlé de préférences divines antérieures à tout mérite, se réunissent pour prier un soir de 8 décembre dans une pauvre église de faubourg. Le temps est maussade chez nous en hiver [9]. Il pleut, il neige, il fait froid. L'église n'est pas chauffée. Elle n'a rien du confort étincelant d'un grand cinéma. L'orgue est criard; le luminaire quelconque. Et nous entendons ces chrétiens, qui prient cette fois, chanter à l'unisson le

---

et les appréciations. Nous avons essayé d'en montrer le rôle, dans un article paru ici-même : *Missiologie et acculturation*, 1953, pp. 15-32.

6. Mt., XX, 13 : tous les prédicateurs savent par expérience que l'explication de cette parabole satisfait rarement les auditeurs. La raison du bon plaisir du Maître, qui clôturait solennellement les anciens décrets royaux, ne provoque qu'une résignation un peu bougonne mais ne suscite pas les enthousiasmes.

7. Julien d'Eclane, qui causa tant d'ennuis à saint Augustin et qui, pour avoir refusé de signer la *Tractoria* du pape Zosime, fut déposé de son siège épiscopal, était loin d'être un sot. Gennade en parle comme d'un grand érudit. Saint Augustin comme d'un dialecticien très retors. L'*opus imperfectum* par lequel il le poursuit presque phrase par phrase est d'une lecture extrêmement pénible et ne chemine qu'à travers d'infinies redites. La mort empêcha Augustin de le terminer, et c'est peut-être pour cela qu'il lui manque le résumé final qui eût dispensé de tout le reste.

8. Jo., VI, 61.

9. Par opposition avec l'hémisphère austral, où j'ai connu des Noëls torrides et où, comme au Chili, le mois de Marie n'est pas célébré en mai, cœur de l'hiver, mais au printemps d'octobre.

Tota pulchra es, Maria. Ils ont bien l'air d'adorer ce qu'ils brûlaient tout à l'heure : « nous n'aimons pas les privilèges — nous exaltons les privilèges », car il s'agit bien dans le cas de l'Immaculée Conception d'un privilège antérieur à tout mérite puisqu'il concerne le tout premier instant de l'existence. Ils se réjouissent du fond du cœur parce qu'une femme de leur race, avant d'avoir posé aucune action, a été l'objet d'une faveur unique. Pas la moindre trace de jalousie, de bouderie ni d'égalitarisme pélagien dans leur attitude. Elle est toute conforme à leur prière. Ce 8 décembre n'est pas chez nous un jour chômé. Le loyer n'est pas moins cher ni les impôts moins lourds ni la bronchite moins tenace, ni le travail de bureau, d'atelier ou de magasin moins monotone; et quand le curé entame son sermon sur les gloires de Marie, il ne viendra à l'esprit d'aucun de ces chrétiens de protester. On dirait qu'ils ne se rendent plus compte de leurs objections du matin. Que s'est-il donc passé?

On dira que, identifiés avec la prière de l'Eglise ils participent à la sagesse divine de l'*Ecclesia orans* — ce qui est vrai — et que psychologiquement ils subissent, étant, comme tous les hommes, grégaires par nature, l'influence du *Group mind.* Tout s'expliquerait par cette loi d'homoïose que Gustave Le Bon avait déjà essayé de formuler et que Mc Dougall et son école ont claironnée partout [10]. Nous connaissons ces étonnantes métamorphoses : ces bourgeois placides mués en tribuns sanguinaires dans les assemblées politiques; ces blasés, jeunes ou vieux, émus jusqu'aux larmes par l'ambiance d'un théâtre pathétique; sans parler des *revivals,* des convulsionnaires de saint Médard[11], ni de ces hystéries collectives dont tous les dictateurs, uniformément, connaissent d'instinct la technique et qu'ils déclenchent aussi facilement qu'on tourne un commutateur.

Mais au fond il faut bien reconnaître que ces explications n'expliquent rien. Ce qui est étonnant, ce n'est pas qu'une fois réunis des hommes soient plus ou moins transformés par l'esprit collectif, de quelque nom qu'on l'appelle, et qu'on arrive à leur faire acclamer en groupe des choses que, pris individuellement, ils détestent peut-être. Non, ce qui doit être expliqué, c'est comment et pourquoi, individuellement, alors que le groupe n'est pas encore constitué et ne peut donc pas agir sur eux, ils sont venus, eux, les ennemis du privilège, dans l'unique but de le glorifier et de manifester leur acquiescement joyeux. Quand un cheval est attelé, on peut expliquer par lui le mouvement du véhicule, mais ce n'est pas le mouvement du véhicule qui a attelé

10. Gustave Le Bon, *La psychologie des foules*; Mc Dougall, *The Group Mind,* et, recouvrant en partie le même terrain, l'école de Durkheim.

11. L'histoire du cimetière de saint Médard, avec la tombe du diacre Paris, qui était mort sans sacrement pour avoir rejeté jusqu'au bout la bulle *Unigenitus*; les excès inouïs des « secouristes » et les problèmes psychologiques que pose toute cette histoire hallucinante en plein « siècle des lumières » a été racontée bien des fois. Nous n'avons pas à y pénétrer ici.

le cheval. Il y a là deux problèmes bien distincts et on ne résoud pas le second parce qu'on a résolu le premier.

Que le lecteur veuille bien autoriser ici un souvenir personnel. Si j'en parle, ce n'est pas du tout parce qu'il me concerne, mais parce qu'il peut aider à comprendre la question qui nous occupe. En 1904 je faisais ma philosophie à Louvain, et le 8 décembre de cette année, cinquantenaire du dogme de l'Immaculée Conception, les autorités ecclésiastiques avaient organisé des cérémonies du soir dans toutes les églises. Le peuple, spontanément, y alla d'une sorte d'illumination nocturne, très pieuse d'ailleurs, sans cortège aux flambeaux, sans fanfare, sans procession, dans la dévotion silencieuse. On nous avait permis de sortir vers 8 h. du soir et de nous mêler fraternellement à la foule chrétienne qui visitait une à une les églises paroissiales et les chapelles, où la statue de l'Immaculée se détachait au milieu des fleurs et des bougies. Le temps était glacial. Je me souviens avoir aperçu, dans un quartier populaire, la fenêtre tabatière d'une mansarde, bien ouverte sur sa tige verticale, et d'où pendait une, une seule lanterne de papier, une de ces lanternes vénitiennes que l'on achetait alors pour deux sous. Cette petite étoile de feu, brillant dans la nuit hivernale, me parut émouvante comme une profession de foi. Ainsi, il y avait donc de la joie dans cette soupente sans feu; il y avait de la joie dans le cœur de cette pauvre vieille, rhumatisante et douloureuse, qui, de sa pauvreté, avait acheté ce petit lumignon pour attester devant Dieu et les hommes que malgré sa misère, malgré la dureté du sort et la bise de décembre, elle était heureuse et reconnaissante du privilège octroyé à l'humble galiléenne, Mère du Sauveur. Qu'on ne nous parle pas ici de la tyrannie sournoise de l'esprit collectif ! Là-haut, sous ces tuiles, il n'y avait qu'une pauvre vieille toussotante et transie et manifestant cependant une joie très sincère et toute personnelle.

Mais je n'étais pas encore au bout de mes découvertes. Comme il n'y a rien de tel que les enfants pour nous faire comprendre la simplicité de la foi, je m'adressai à un petit garçon, qui n'avait pas dix ans et qui prenait un plaisir évident aux illuminations de la rue. Mon compagnon et moi nous l'encadrâmes et la conversation s'engagea dans un flamand assez original : « Pourquoi a-t-on ce soir allumé tant de chandelles? — Parce que c'est « la fête », me répondit-il. — La fête? la tienne? — Père, vous êtes fou; la fête de la Sainte Vierge, l'Immaculée Conception ». Le mot était venu très correctement. Puis je posai la question diabolique : « Mais à ta fête à toi, on n'allume rien du tout, et pour l'Immaculée Conception on brûle toutes ces chandelles ! Tu n'es pas un peu jaloux? — Non. — Et pourquoi pas? » La réponse arriva comme une balle : « Parce qu'on n'est jamais jaloux de sa mère. »

Je crois qu'on se tromperait en classant cette réponse parmi les

mots d'enfant, et en ne voyant en elle qu'une réaction sentimentale. Ce petit chrétien parlait le langage même de l'Eglise et sa phrase toute simple était chargée de véritable théologie.

« On n'est jamais jaloux de sa mère ». Pourquoi? parce que tous les enfants savent d'instinct que ce que leur mère possède de biens est à leur bénéfice, qu'il n'y a pas entre eux et elle l'antagonisme des concurrents qui prétendent chacun décrocher pour soi la timbale; qu'il n'y a pas même la juxtaposition des ouvriers embauchés dans la vigne par contrat de salaire et qui regardent dans la main du voisin au moment de la paie. Il n'y a ni antagonisme ni juxtaposition entre la protectrice et les protégés, pas plus qu'entre la poule et ses poussins, pas plus qu'entre un combattant et son bouclier. Imagine-t-on un cavalier jaloux de sa monture? Il sait bien que la vitesse de son cheval est devenue la sienne, puisqu'il est dessus. Où serait le tireur jaloux de la précision de son arme? Il sait bien qu'il en bénéficie et il en est fier; tout comme le marin est très heureux de constater que les flancs de son navire sont infiniment plus solides que ses côtes à lui, et que ce bâtiment d'acier peut recevoir en pleine tempête de formidables paquets de mer, dont un seul le réduirait, lui, en bouillie.

« On n'est pas jaloux de sa mère », cette phrase d'un gamin anonyme est l'écho d'une très vieille et très authentique tradition chrétienne. On la chantait déjà au XII[e] siècle, à l'époque où, dans notre Occident, les hymnes étaient autre chose que de pénibles exercices de prosodie ou de laborieux pastiches d'Horace [12]. Lorsque Héloïse, devenue abbesse du petit couvent du Paraclet à Nogent-sur-Seine, écrivit à Pierre Abélard une lettre touchante, lui demandant de composer pour ses nonnes un hymnaire un peu mieux adapté [13], le fougueux dialecticien, déjà assagi par ses malheurs, obtempéra volontiers. Héloïse s'était plainte que, pendant nos hivers septentrionaux, alors que le soleil était couché depuis longtemps, il lui fallait réciter à complies le rituel : *Te lucis ante terminum!*, qu'à Laudes, en pleine obscurité, on ne pouvait pas sans mentir déclarer : *Ales diei nuntius, lucem propinquam praecinit,* ou *Lux ecce surgit aurea,* ou *Ortus refulget*

12. Nous reviendrons plus loin sur les « corrections » que la Commission d'Urbain VIII infligea aux hymnes du Bréviaire; mais que penser, par exemple, de la cohérence interne de l'hymne toute récente composée sous Léon XIII pour la fête du Précieux Sang (1[er] juillet)? Dans la première strophe on nous dit : *Festivis resonent compita vocibus. Cives laetitiam frontibus explicent...* Nous sommes donc en pleine joie. Mais à la strophe suivante il faut que, pour cette même fête, sans transition aucune, nous fondions au moins en larmes : *Nos facti memores, dum colimus decet saltem fundere lacrymas!* (cfr Cl. Blume, S. J., *Unsere liturgischen Lieder,* Pustet, 1932, p. 30). L'hymne de sainte Martine, composée par Urbain VIII, est assez bizarre. Que doivent penser les prêtres des Balkans qui demandent à cette sainte d'envoyer les guerres dans leur pays : *in fines age Thracios!*

13. On trouvera le texte de la réponse d'Abélard avec les extraits de la demande d'Héloïse dans *Analecta hymnica Medii aevi* (= *A.H.M.A.*) de Blume et Dreves, XLVIII, 142.

Lucifer, ou *Aurora iam spargit polum.* De plus, il y avait dans ces hymnes des expressions excessives, qui ne pouvaient convenir qu'à peu de fidèles : *preces gementes fundimus,* ou *nostros pius cum canticis fletus benigne suscipe.* De pareilles phrases *sicut electis ita paucis conveniunt.* Enfin dans certaines hymnes on trouvait des exagérations évidentes, comme l'épithète décernée à saint Martin : *par apostolis,* ou l'affirmation qu'au tombeau de n'importe quel Confesseur pontife ou non pontife tous les malades sont guéris [14].

Abélard se mit à la besogne. Nous ne retiendrons ici de son volumineux hymnaire du Paraclet que quelques strophes, consacrées à la Sainte Vierge [15]. On les trouve dans le *Libellus tertius,* sous la rubrique *in Festis Beatae Mariae.* L'hymne de Laudes (*A.H.M.A.,* XLVIII, 193) vaut la peine d'être citée presque en entier :

Opem quodam modo
Toti debes mundo,
Quam velut ex iure
Postulamus a te.

Totum id honoris
Nacta es pro nobis,
Ut sis vitae porta
Sicut mortis Eva

Ad hoc es creata
Ad hoc praeelecta,
Causam recognosce
Et effectum comple.

La même idée fondamentale, exprimée plus doucement, figure déjà dans l'hymne du troisième Nocturne :

1. *Mater Salvatoris,*
   Vide, quid dicaris,
   Pensa singularem
   Nominis honorem.
2. *Comple dictum facto*
   Sed labore nullo,
   Quod vis, una prece
   Reos absolvente.
3. *Iure quippe matris,*
   Quidquid postulabis,
   Apud tam benignum
   Impetrabis natum.
4. *Sanctam matrem iustus*
   Non offendet natus,
   Nec ferent repulsam
   Tuae preces ullam.
5. *Virtus sanctitatis*
   Et potestas matris
   Quantumcumque magnum
   Obtinebunt donum.
6. *Preces supplicantis*
   Non contemnet matris,
   Qui parere patri
   Iubet sive matri [16].

14. Le texte ancien était formel et parlait de guérisons au *tombeau* du saint :
Ad sacrum cuius tumulum frequenter
Membra languentum modo sanitati
Quolibet modo (leg. : *morbo*) *fuerint gravati*
Restituuntur.
Il a été atténué dans la suite, et le tombeau a disparu.

15. On sait que des chansons profanes et souvent érotiques composées par Abélard et qui furent très populaires chez ses contemporains, absolument rien ne nous est parvenu. En revanche tout son hymnaire a été conservé.

16. *A.H.M.A.,* XLVIII, 192. Pour ne pas multiplier les références inutiles,

Nous verrons plus loin qu'Abélard n'exprime pas du tout dans ces vers une idée qui lui serait propre mais qu'ils sont la voix de toute l'Eglise médiévale. Il est cependant utile de nous arrêter un instant sur la conception de la grâce que ces prières supposent. Pas question ici d'introduire des distinctions techniques très utiles dans les controverses et de séparer la grâce habituelle, la grâce actuelle, la grâce charismatique. Une idée domine toutes ces distinctions parce qu'elle vaut essentiellement pour toute espèce de grâce. Le privilège divin est accordé à une personne. C'est elle seule qui en est investie. Mais cette grâce a toujours une fonction qui déborde cette personne et qui étend sa bienfaisance à tous ceux qui lui sont unis par un lien que Dieu ratifie [17]. Saint Thomas exprimera la même pensée en empruntant un axiome à Aristote; axiome d'apparence bien pédestre mais de portée immense : nos amis sont d'une certaine manière (πώς) nous-mêmes [18]. Saint Léon le Grand l'avait déjà hardiment appliqué à saint Pierre [19] et les Livres Carolins, qui malmenèrent si hardiment le culte des images, le II[e] Concile de Nicée, et même le pape Adrien, répètent cependant que les saints, étant les amis de Dieu, le sont aussi des hommes, et singulièrement de ceux qui d'une manière ou d'une autre les touchent de plus près [20]. Pour ces théologiens radicaux du

---

nous signalons que sauf indication contraire toutes les citations hymniques sont empruntées à la collection des *Analecta hymnica,* mentionnée plus haut et qui a remplacé toutes les précédentes. Qu'il nous soit permis aussi de renvoyer à un travail déjà ancien et peu accessible aux lecteurs et que nous avons publié en 1921 dans *Mémoires et rapports du Congrès Marial de Bruxelles, 8-11 sept. 1921,* tome II, 475 sq.

17. Ceci est vrai même de la *gratia gratum faciens,* puisqu'elle augmente la puissance d'intercession et que, octroyée à un membre de l'Eglise, elle ne peut pas être isolée de l'ensemble de l'Eglise. La piété populaire traduisait tout cela en disant que la grâce rendant l'homme ami de Dieu et indiquant par sa gratuité même une préférence divine, il y avait moyen de s'associer à ces amis et d'obtenir par eux toute espèce de bien. Cette notion du crédit moral coïncidait d'ailleurs avec la structure même de la société, et était intelligible aux simples manants.

18. Nous avons essayé de le montrer dans cette revue, en parlant de l'espérance, cfr *Spes Christi,* 1934, p. 1009-1021; 1937, p. 1057-1075.

19. En réalité, écrit-il, c'est encore Pierre qui gouverne l'Eglise : « sedi suae praeesse non desinit » et « ubicumque aliquid ostenditur firmitatis, non dubia apparet fortitudo pastoris (= Petri) » et il conclut son sermon : « Viget prorsus et vivit in apostolorum principe illa Dei hominumque dilectio, quam non claustra carceris, non catenae, non populares impetus, non minae regiae exterruerunt » (*Sermo V, P.L.,* LIV, 155). Ce n'est pas là une péricope oratoire. Saint Léon répète le même thème théologique dans le *Sermo IV.* Pierre, dans la béatitude céleste, « procul dubio... mandatum Domini pius pastor exsequitur... pro nobis orare non cessans, ut nulla tentatione superemur. Et si... omnibus, quanto magis nobis alumnis suis », parce que nous résidons près de son tombeau! Bien plus, il gouverne plus pleinement l'Eglise, « plenius et potentius ea quae sibi commissa sunt peragit » (*ib.,* 146). Et si les martyrs peuvent guérir aujourd'hui les malades, c'est parce qu'ayant souffert, ils sont plus unis aux souffrants (*ib.,* 155).

20. Alcuin semble bien avoir contribué à la rédaction des Livres Carolins (*P.L.,* XCVIII, 999 sq.). Le terrible Hincmar de Reims, qui condamnait le culte romain des images en les appelant des *puppae,* admet formellement l'intercession des saints et même le culte des reliques (*P.L.,* XCVIII, 997).

concile carolingien de Francfort ou de Paris, il reste bien entendu que le titulaire de la grâce divine a, comme le seigneur féodal et en raison même de cette supériorité, le devoir de protéger les siens et pas seulement le droit de jouir de sa propre excellence, ou de déguster son bonheur. La grâce entraîne une fonction; le privilège est pour le bien commun.

Nulle part peut-être le protestantisme du XVI[e] siècle n'a rompu plus effrontément la tradition chrétienne que lorsqu'il a interdit, sous prétexte de sauvegarder le rôle unique du Christ, la prière adressée aux saints patrons, et surtout à la Mère du Rédempteur. Le « *velut ex iure* » d'Abélard n'est pas une exception. Voici, un siècle plus tard, la même pensée qui revient tout naturellement sous la plume d'un moine anonyme de l'abbaye cistercienne de la Noue (diocèse d'Evreux). Il est tombé malade et a dû s'aliter pendant le carême et il en profite pour composer un poème marial. Il sait que son âme est aussi mal en point que son corps, et il s'adresse à la Sainte Vierge (*A.H.M.A.*, XLVIII, 279) :

Hac divina medicina
Mihi saepe saucio
Misereri et mederi
Debes ex officio.

Dixi « debes », nec ut hebes
homo sic proloquitur,
Quia tu es, per quam lues
Mundana detergitur.

Quamvis limus, omnes simus,
Tui tamen solii,
Quamquam fumus, causa sumus
Tui et fastigii.

Nous reviendrons dans un instant sur la doctrine de la rédemption supposée par ces strophes. Pour le moment il nous suffit de montrer que, pour ces médiévaux, le privilège unique dont Marie était titulaire n'empêchait pas tout le peuple chrétien d'en être bénéficiaire.

Tuum est enim proprium
Ut tuum cogas filium
Pietatis foedere

Sicut Mater Salvatoris
Ut sit ipsi semper moris
Nobis condescendere.

Ergo « debes », Virga Jesse,
Mei semper memor esse
Et humani generis. (*Ib.*, 280).

C'est encore notre moine malade qui parle, et de façon plus ou moins heureuse, tout un chœur de simples dévots l'accompagne. En glanant dans cette hymnologie on n'a littéralement que l'embarras du choix. Il ne faut pas même se préoccuper d'arrangement chronologique car ces poètes ne se copient pas les uns les autres. Ils puisent leur inspiration, toujours identique, dans la même source directe de

la piété et de la prière anonyme. Les dynasties se succèdent en France sans que des Mérovingiens aux Carolingiens, aux Capétiens le thème théologique se modifie. La grâce de la Sainte Vierge qui la rend puissante auprès de Dieu n'est jamais conçue comme un simple honneur mais comme impliquant une fonction illimitée de bienfaisance efficace pour tout le corps de l'Eglise.

Dès le début du VII^e siècle nous rencontrons Fortunat, évêque de Poitiers, qui compose pour Radegonde, la veuve de Clotaire I^er, des hymnes admirables qu'on chantera au monastère de Sainte-Croix, construit et gouverné par cette sainte femme [21]. Une d'entre elles figure encore dans notre bréviaire au Commun des fêtes de la Sainte Vierge, à Laudes.

O gloriosa femina
Excelsa super sidera,

que les humanistes d'Urbain VIII ont, hélas! « retouchée ». Fortunat, se souvenant de la colombe de l'arche qui ne peut se poser nulle part et revient par la lucarne, *per fenestram* (*Gen.*, VIII, 9), compare les fidèles à cette colombe plaintive, *flebilis*.

Quod Eva tristis abstulit,
Tu reddis almo germine;
Intrent ut astra flebiles
Coeli fenestra facta es [22].

Cette petite fenêtre a paru de mauvais goût aux correcteurs du XVII^e siècle, et ils ont trouvé plus cicéronien de nous montrer la Sainte Vierge faisant tourner sur ses gonds une lourde porte charretière pour introduire au ciel des colombes :

Coeli recludis cardines.

La tradition carolingienne du XI^e siècle garde l'héritage de sa devancière; c'est à cette époque qu'apparaît l'*Alma Redemptoris mater*

---

21. Sainte Radegonde († 587) dont le destin familial est rempli de tragédies. Fille du roi Berthaire de Thuringe, tué par son frère, tué par le roi franc Clotaire, qui épouse Radegonde et qui tue lui aussi son frère. La sainte se réfugia à Poitiers, où l'évêque Médard lui donna le voile des religieuses.

22. Urbain VIII, à côté de la Commission pour la revision du Bréviaire, en avait créé une pour la correction des hymnes. Cette commission était composée de quatre jésuites : Sarbiewski, polonais, et trois italiens : Strada, Galluzzi et Petrucci, mais en réalité, comme le confesse Strada lui-même, ce fut le pape Urbain VIII qui personnellement est responsable de la plupart des corrections (cfr Santi, dans *Civiltà cattolica*, 18 janvier 1896) comme il est seul à avoir composé les hymnes fort discutables de sainte Martine (30 janvier), saint Herménégilde (13 avril), sainte Elisabeth de Portugal (8 juillet). Dans l'ensemble des hymnes du bréviaire la Commission « corrigea » plus de 900 passages! Dès qu'elle parut, la nouvelle édition d'Urbain VIII rencontra de fortes critiques. « Accessit latinitas, recessit pietas » disait-on. On constate une évidence en reconnaissant que depuis lors ces critiques n'ont fait que s'accentuer (cfr Baümer, *Hist. du Bréviaire romain*, trad. de dom Biron, t. II, p. 290 sq.).

avec le *pervia coeli porta,* et le *Salve Regina misericordiae* [23] attribuant fidèlement à Marie le rôle d'introductrice au Paradis et lui rappelant que ce sont les enfants d'Eve qui se réclament d'elle et veulent bénéficier de ses prérogatives : *advocata nostra.* Pendant ce même XI[e] siècle, la situation de l'Eglise d'Occident est très pénible. Grégoire VII, le terrible Hildebrand, entame sa lutte contre les évêques du Nord de l'Italie, ces évêques mariés et dont les mitres devenaient héréditaires comme des fiefs et qu'on appellera les taureaux lombards. Et en même temps la controverse eucharistique se prolonge autour de Bérenger de Tours et de ses doctrines symbolistes. Or c'est précisément un ami de Bérenger, évêque d'Angers, Eusèbe Brunon qui va nous léguer tout un lot de strophes mariales remarquables. A sa naissance on l'avait déposé dans son église natale sur l'autel même de la Sainte Vierge. C'était le rite même du servage ou de la clientèle :

quia sum tuus
a nativitate servus,

et ce servage donnait droit à la protection :

Ego mox a matre natus
Arae tuae sum donatus
In ecclesiae cubili
Circa templa tui nati...

Mais le vieil évêque (car il est au déclin de sa vie quand il écrit son poème : *Nunc dierum finis instat, — Mors crudelis adpropinquat*) se souvient qu'il a été un serf infidèle, qu'il a beaucoup péché et qu'en fait c'est au diable qu'il a toujours obéi. Et il a peur que sa première patronne ne le désavoue, comme le permettait le droit féodal. Il a peur que la Vierge ne lui dise :

...a me procul esto,
Tuas nugas non admitto;
Si meus, ut dicis, esses,
Talem te non exhiberes;

Vitiis, quae nimis odi,
Non deberes inquinari.
Hostem meum elegisti,
Cui te totum condonasti.

Illi semper oboedisti,
Illius velle fecisti;
Illum roga, illum ora,
Illum clama, illum voca.

Iste iuvet, atque regat
Ut clientem te defendat...

Il la supplie de ne pas tenir pareil discours :

---

23. Le mot « mater » est une interpolation superflue introduite au XVI[e] siècle. Il semble bien que ces deux poèmes soient l'œuvre d'Herman le Contrefait, Hermannus Contractus, fils du comte Wolfenrad et placé à l'âge de 7 ans à l'abbaye de Reichenau, dont il sera une gloire très pure.

O regina gloriosa,
Potens et imperiosa,
Pro amore nati tui
Haec verba proferre noli...

Nous sommes à l'époque où la légende de Marie l'Egyptienne et celle de Théophile, qui vendit son âme au diable commencent à pénétrer dans l'hymnologie mariale, qu'elles ne quitteront plus jusqu'au XVI[e] siècle [24] :

Et Theophili memento,
Qui se manibus et scripto
Hosti tradidit antiquo.

Lui, Brunon d'Angers, n'a jamais été si loin. Il a été coupable, mais il n'a pas été *félon* [25]. Il reste encore le client, le serf, qui n'a pas répudié son allégeance :

Mihi tuo, velis, nolis,
Claudes portam pietatis?

Et avec une indiscrétion tenace il continue ses objurgations :

Noli iam dissimulare,
Propera, festina, surge
Et sine dilatione
Servi tui miserere.

Ergo bona, ergo, sancta,
Ergo, pietate plena,
Non me, quaeso, exhorrescas
Nec meas preces repellas.

Nec intrem inferni fores,
Donec Christo me praesentes;
Tunc monstra, quia sum tuus
A nativitate servus.

Le motif de cet espoir, ce sont toujours les privilèges mêmes de la Mère de Dieu :

---

24. La légende de Marie l'Egyptienne, courtisane publique, qui part pour Jérusalem en payant son passage au capitaine du navire dans la monnaie de son métier; qui se convertit à Jérusalem en voyant une image de la Sainte Vierge et qui fait pénitence dans le désert où Zosime l'anachorète prêtre lui donne la communion et l'année suivante la sépulture, cette légende qui se trouve dans le *Speculum Ecclesiae* d'Honorius d'Autun, dans la *Légende dorée* de Jacques de Voragine, est figurée dans les vitraux de Bourges, d'Auxerre, de Chartres; dans une sculpture du XI[e] siècle à Toulouse et dans de nombreux tableaux (cfr Cahier, *Nouveaux Mélanges d'archéologie.* Décorations d'églises, p. 54; Detzel, *Christliche Iconographie,* t. II, 512). Théophile, lui, appartient au folklore religieux. Il avait vendu son âme au diable pour être réintégré dans sa chaire épiscopale. Il le fut, mais la Vierge lui apparut et, repentant, il la supplia de lui obtenir son pardon et il en obtint une cédule d'absolution écrite avec le sang du Christ. Tout cela est figuré dans les verrières de Laon, Troyes, Beauvais et dans les écrits de Siméon Métaphraste, de l'abbesse Roswitha, de Marbode, Pierre Damien, Bonaventure, Bernard, Albert le Grand, etc.

25. En droit médiéval la félonie du seigneur ou du vassal signifiait comme conséquence la rupture du contrat avec toutes les sanctions que pareille rupture entraîne : droit pour le vassal de ne plus prester service, droit pour le seigneur de refuser toute protection.

Singularis advocata,
Dei genetrix, Maria,
Quae si natum depreceris
Repulsam non patieris.

(*A.H.M.A.*, XLVIII, 80-81).

Quelques années plus tard, à l'époque de la première croisade, Anselme de Cantorbéry († 1109) reprend le thème de Marie l'Egyptienne et de Théophile. Cette puissance de la Mère de Dieu fait la joie de l'Eglise et fonde l'espoir des chrétiens pécheurs :

Quid in Maria gesseris,
Illam dico Aegyptiam,
Prorsus novit Ecclesia
Et exultat in gratia.

Theophilus diabolo
Suo datus chirographo,
Quasi a fundo barathri
Per te reduci potuit.

Quod voles Unigenitus
Donavit tibi Filius,
Pro quibus voles, veniam
Impetrabis et gloriam.

(*A.H.M.A.*, XLVIII, 100, 99).

Avec le XII[e] siècle nous voyons nos hymnodes, frottés déjà de la science du quadrivium et qui ont passé par les Universités, reprendre la même idée en termes savants. On utilisera l'astronomie, les bestiaires, le *Speculum maius* [26] pour trouver des symboles et des comparaisons.

Alexandre Neckham, que par un sobriquet facétieux ses contemporains appelaient Nequam, frère de lait de Richard Cœur de Lion et qui meurt abbé de Cirencester [27], se souvient des théories planétaires que ses maîtres lui ont enseignées. Il y a le monde sublunaire, sujet à des mutations et à des corruptions, mais au-dessus de l'orbite de la lune les quatre éléments font place à la « quintessence » incorruptible et les privilèges de la Vierge vont être interprétés en langage astronomique :

Haec, amicta sole, solem amiciens
Carnis suae pallio
Dum lunam sub pedibus
Tenet, temporalibus
Praeesse docetur.

---

26. Sur Vincent de Beauvais et son influence, cfr Emile Mâle, *L'art religieux du XIII[e] siècle en France*. Le *Speculum naturale*, qui formait la première partie du *Speculum maius*, est une énorme encyclopédie de 32 livres et 3.718 chapitres : la bibliothèque savante de l'Europe chrétienne au milieu du XIII[e] siècle.

27. Cirencester, l'ancien *Corinium* des Romains, dans le Gloucestershire. Henri I[er] y fonda une abbaye d'augustiniens en 1117.

Au lieu du « cunctas haereses interemisti in universo mundo » nous trouverons cette épithète inattendue, empruntée aux Bestiaires et qui nous fait un peu sursauter : la Sainte Vierge devient *rhinoceros rebellium* [28]. Il est vrai qu'aucun de ces moines n'avaient jamais vu ce gros pachyderme ; pas plus qu'Adam de Saint-Victor dans son abbaye des bords de la Bièvre n'avait vu ce qu'il emprunte aux récits fabuleux des navigateurs :

Saevit mare, fremunt venti
Fluctus surgunt turbulenti,
Navis currit, sed currenti
Tot occurrunt obvia.
Hic sirenes voluptatis,
Draco, canes cum piratis
Mortem pene desperatis
Haec intentant omnia...

Il a pris tout cela dans la bibliothèque de son couvent, mais la conclusion rejoint bien la vieille tradition de la piété chrétienne. Contre tous les dangers de la vie terrestre, le fidèle trouve dans les prérogatives de la Vierge une immense sécurité tutélaire [29]. C'est parce qu'elle est privilégiée, exceptionnelle, hors de la loi commune qu'on peut dormir en paix sous sa protection. Nous parlions plus haut du marin qui loin d'être jaloux de la solidité de son bâtiment y trouve un motif de fierté sereine. Adam de Saint-Victor ne pense pas autrement. « Te tuente simus tuti », ou encore :

In conspectu summi Regis,
Sis pusilli memor gregis
Qui contemptor datae legis
Praesumit de venia.

Ces privilèges lui permettent même de mettre en déroute les arguments des dialecticiens et on l'appellera « confusio logicorum » parce que sa maternité virginale prend en défaut leurs syllogismes :

Sed Maria, prolem nacta
Dicit quod : non sequitur [30].

---

28. Ce rhinocéros a été introduit, si on peut dire, dans les cercles littéraires du moyen âge par Isidore de Séville (*Etymol.*, lib. 12 ; *P.L.*, LXXXII, 435), qui le confond avec la licorne. « Tantae autem est fortitudinis ut nulla venantium virtute capiatur, sed, sicut asserunt qui naturas animalium scripserunt, virgo puella proponitur, quae venienti sinum aperit, in quo ille, omni ferocitate deposita, caput ponit, sicque soporatus velut inermis capitur ». Il y a quelque confusion dans Gautier Wiburn qui semble avoir suivi ici Grégoire le Grand (*Moralia*, lib. 31, cap. 10).

29. C'est ce qui s'exprime tout uniment dans le *Sub tuum praesidium confugimus*, si pauvrement traduit : Nous nous mettons sous votre protection. Il est difficile de prétendre que ce « nous nous mettons » rende bien le sens de cette fuite collective vers l'abri, *confugimus*.

30. Gautier Wiburn, O.F.M. († vers 1367), dont nous ne connaissons que

Le courant initial se retrouve identique à toutes les époques, depuis l'anonyme de Cambron, près de Chièvres dans notre Hainaut (*A.H. M.A.*, XLVIII, 105 s.) :

Potens atque mundum omnem
Habens tributarium
Apud Christum cuncta posse
Te nulli sit dubium,

jusqu'à Bernard de Morlac, en Béarn [31] (*A.H.M.A.*, L, 423 s.), confondu à tort avec saint Bernard et dont nous répétons encore l'*Omni die, dic Mariae* :

Hoc credendum et fatendum
Ad honorem Domini,
Quod subiecit quidquid fecit
Christus Matri Virgini.

C'est parce qu'elle est si uniquement puissante auprès de Dieu qu'elle est l'espoir de tous les pécheurs, et on le lui dit candidement :

Sit voluntas, nam facultas
Tuum velle sequitur.
Quidquid voles, tua proles
Dare non morabitur.

Enfin, car on ne peut pas tout citer et il faut bien se décider à choisir seulement quelques épis dans cet immense champ de la piété; voici Geoffroi de Vendôme, abbé de la Sainte-Trinité et cardinal de Sainte-Prisque. Il est de la race de ces moines intrépides, possédés d'une passion unique et qui, à eux seuls, remuent deux ou trois pays. Il passe douze fois les Alpes, tombe à diverses reprises aux mains des bandits des grandes routes, invite et reçoit dans son abbaye le pape Urbain II après le Concile de Clermont, où se proclame la première croisade [32]; mais la dévotion à Marie a conservé dans ce batail-

---

le nom et l'*Encomium Beatae Mariae*. Tout le passage vaut peut-être d'être cité :

Ave quae per castum torum
Carnis ius et logicorum
Fallis consequentiam.

Dicunt enim sequi tales *Virum novit et est tacta* *
Quibus favent naturales *Sed Maria prolem nacta*
Haec est mater, igitur. *Dicit quod non sequitur.*

* *Tacta*, et non *facta*, comme lit Dreves (*A.H.M.A.*, L, 632).

31. Le Codex Londinensis 21927, qui contient de gros fragments de ce *Carmen mariale*, date de la moitié du XII[e] siècle, ce qui n'exclut donc pas saint Bernard († 1153) comme auteur. Cependant l'ensemble des preuves critiques est tel qu'aujourd'hui plus personne n'attribue cet ouvrage à l'abbé de Clairvaux, que la tradition a enrichi indûment de tant de dépouilles opimes.

32. Cinquième abbé de la Trinité de Vendôme depuis 1092; ordonné prêtre et créé cardinal à Rome par Urbain II. Il mourut dans son abbaye en avril 1130, laissant un *epistolarium* fort intéressant, des opuscules doctrinaux et disciplinaires et un recueil d'hymnes et de sermons.

leur les trésors de la tendresse presque enfantine (*A.H.M.A.*, L, 405) :

Qui assumpsit ex te carnem,
Exaudiet tuam precem;
Nihil tibi denegabit,
Quem mamilla tua pavit.

Et cui inter cunabula
Cara dedisti oscula;
Quidquid illum petieris,
Impetrare tu poteris.

Que l'on compare ces paroles d'un chrétien qui n'avait rien de mièvre et qui prêchait la croisade contre « l'idolâtrie » (!) sarrasine avec les brutalités tranchantes de la dogmatique de Wittemberg refusant tout culte à la Mère du Sauveur au nom de la totale suffisance de la foi en la promesse de justification ! Où est l'esprit chrétien, le respect du conseil divin et la fidélité à la croyance antique ? Pour saisir une note fausse il n'est pas nécessaire d'établir des équations laborieuses. L'oreille a jugé spontanément et immédiatement ce que les aiguilles des tambours cylindriques ne feront que confirmer.

Le lien entre les prérogatives de Marie et la condition des pécheurs n'a peut-être jamais été exprimé de façon plus concise que dans un fragment d'hymne d'auteur inconnu et qui souleva même des protestations. L'écrivain s'adresse à la sainte Vierge :

Non abhorres peccatores
Sine quibus numquam fores
Tanto digna filio.

S'il n'y a pas de pécheur, il n'y a pas de rédemption ; s'il n'y a pas de rédemption, il n'y a pas de rédempteur, et s'il n'y a pas de rédempteur, il n'y a pas de mère du rédempteur. Mais au XVI[e] siècle certains théologiens s'émurent. Car tout d'abord cette petite strophe était thomiste. Elle supposait tranchée dans le sens de saint Thomas la fameuse question : *utrum Christus venisset si homo non peccasset.* Et les Scotistes, et même Suarez avec quelques distinctions qui ne touchent pas le fond du problème, avaient opté pour l'affirmative. L'Incarnation était en fait rédemptrice mais le motif de l'Incarnation débordait la Rédemption et se trouvait dans l'excellence intrinsèque du mystère. Dès lors le raisonnement inclus dans la petite strophe ne tenait plus et Marie avait été choisie par Dieu pour son rôle maternel, antécédemment à toute considération de péché à réparer. On sait que l'hymne fut déférée au jugement des tribunaux romains, qui, après un très long examen, la déclarèrent orthodoxe. Muniessa s'en sert explicitement pour prouver sa thèse [33]. Mastrius, qui la connaît, se borne à dire qu'elle ne fait pas autorité « ob desuetudinem [34] », ce qui n'est peut-être pas très clair ni très décisif. Il est

33. Cfr *Spes Christi, N.R.Th.*, 1934, p. 1009 s.
34. *Disput. theol. in III. libr. Sent.*, Disput. IV[a] de satisf. Christi, qu. 1, art. 4 (éd. Venise, 1684, p. 245, col. a).

vrai également que la strophe ne distingue pas le péché originel et les péchés actuels ; mais elle n'avait nul besoin de le faire. Elle établissait un lien objectif, réel, entre les privilèges de la maternité divine et la misère des hommes et nous avons vu plus haut que, ce faisant, elle n'innovait rien du tout. L'anonyme de la Noue l'avait déjà dit très clairement, et toute la tradition thomiste pensait de même. Cependant la suspicion dont on l'a frappée l'a chassée hors de l'usage courant, et elle est allée rejoindre aux oubliettes beaucoup d'autres merveilles de notre hymnologie, y compris le magnifique répons de Chartres :

ad nutum Domini, nostrum ditantis honorem
sicut spina rosam protulit Iudaea Mariam
ut vitium virtus operiret, gratia culpam.

Dans ce dernier il apparaît clairement que les gloires de Marie, parce qu'elles rayonnent sur toute l'Eglise, ne peuvent être motif de jalousie mais source de fierté collective : *nostrum ditantis honorem.*

*
* *

Dans toute cette tradition de la prière chrétienne court aussi un autre thème théologique, qui affleure souvent et qui mérite qu'on s'y arrête. Jamais formulé en manière de proposition à discuter, comme dans les Sentences ou dans les Sommes, on pourrait, croyons-nous, sans le trahir l'exprimer comme suit : la mission dont Dieu investit un individu pour le bien de son Eglise est sans repentance et la mort même ne la supprime pas, car si elle était supprimée, si elle cessait pour de bon, tous les privilèges fonctionnels octroyés par Dieu pour l'exercice de cette fonction perdraient leur raison d'être et deviendraient caducs. On sait que Marcel d'Ancyre, le grand ennemi des Ariens et l'ami d'Athanase, a été victime de cette logique. Le Verbe, disait-il, a pris une chair pour racheter les hommes ; quand cette œuvre sera achevée et que le jugement final aura été prononcé ; quand il n'y aura plus que les élus et les damnés, irrévocablement fixés dans leur sort, le Christ déposera sa chair et redeviendra simplement le Verbe. Son « royaume » prendra fin. Il restera consubstantiel au Père mais cessera d'être consubstantiel aux hommes. C'est certainement sous cette forme que les Orientaux ont compris et condamné et déposé Marcel d'Ancyre et c'est contre sa doctrine qu'on a ajouté au symbole le : *cuius regni non erit finis.* Le motif, parfois exprimé un peu maladroitement, est que les œuvres de Dieu ne connaissent pas de crépuscule et que ses mots sont des mots d'éternité. Le prêtre est lui aussi prêtre *in aeternum,* même au ciel où il ne doit

plus ni confesser, ni célébrer, ni prêcher. Nous avons vu plus haut ce que saint Léon le Grand enseignait sur la fonction de saint Pierre. En partant de ce principe, on comprend que saint Joseph, qui par mission divine était le gardien et le protecteur de la Sainte Famille, soit aujourd'hui, sans rupture mais par continuité de fonction, le patron de l'Eglise universelle, celle-ci n'étant que le Nazareth primitif dilaté aux dimensions du monde.

Nos médiévaux ont tout spontanément étendu ce principe à la fonction de Marie. Elle a introduit par sa maternité le Sauveur dans le monde; elle *doit* donc continuer de le faire. Elle a « retourné » la malédiction d'Eve. On le voyait dans l'anagramme : Eva, Ave. Pierre Damien, évêque d'Ostie au XI[e] siècle le dit dans ses vers rugueux (*A.H.M.A.*, XLVIII, p. 53) :

Ille dum te salutat
Evae nomen commutat;
Reduc nos, virgo sancta,
Unde est nequam lapsa.

Mais Pierre Damien n'est pas le premier. L'*Ave Maris Stella,* dont l'auteur est inconnu mais qui remonte peut-être au VIII[e] siècle, nous dit déjà :

Sumens illud ave
Gabrielis ore
Funda nos in pace
Mutans Evae nomen [35].

Le monde a reçu le Christ par l'intermédiaire de Marie, et dans le Christ se trouve la source de toutes les grâces. Logiquement on en a déduit, sans s'embarrasser de beaucoup de subtilités, que le rôle de la sainte Vierge était de porter la grâce aux hommes, et que ce rôle continuait aujourd'hui comme à Bethléem.

De même c'est elle qui dans la demeure de la Sainte Famille avait pour fonction de chercher l'eau à la fontaine et d'assurer la nourriture, comme à la naissance du Sauveur elle lui avait donné son lait :

Lactente nutris ubere [36].

Aujourd'hui dans le Nazareth agrandi qu'est l'Eglise, ce sera donc, estime-t-on, la sainte Vierge qui devra assurer la distribution de l'eau de la grâce et l'alimentation du corps mystique; et on se la représen-

35. La signification symbolique de cet anagramme médiéval est tellement perdue que dans certains bréviaires modernes on imprime tranquillement : *Hevae nomen.*

36. Le texte de Fortunat porte : *Qui te creavit provide*
Lactas sacrato ubere.
Il a été lui aussi retouché par les humanistes d'Urbain VIII.

tera puisant dans son petit seau virginal les trésors de l'abondance divine :

Quidquid habet in thesauris
Deus dives, pauper hauris
Virginali situla [37]

ou encore :

Fons es lactis numquam arens [38]

ou, un peu étrange, l'épithète de

Gratiae lardarium [39].

On ne s'arrêtera guère sur cette pente. La bonne ménagère de Nazareth a soin de la propreté de sa maison :

Haec est scopa qua purgatur
Et qua procul relegatur
Prisca mundi foeditas.

*
* *

Nous n'avons fait qu'une excursion dans le domaine de la prière chantée ou rythmée de l'Eglise. Ce que nous avons glané en route suffit peut-être pour résoudre le problème posé au seuil de ces modestes pages. Les chrétiens n'ont jamais songé à être jaloux des privilèges de Marie ni de leur caractère entièrement gratuit, parce que jamais ils ne les ont considérés comme de simples honneurs auxquels ils seraient, eux, étrangers, mais comme des grâces fonctionnelles dont tous les baptisés et même plus loin encore toutes les brebis du Rédempteur, tous ceux auxquels il se rattache par son Incarnation, étaient les bénéficiaires. « On n'est jamais jaloux de sa mère » parce que la jalousie suppose quelque part une barrière, une « altérité » totale et une exclusion. Le malade n'a pas la science de son médecin ni la dextérité de son chirurgien, mais comment serait-il jaloux de ne pas posséder personnellement ce dont il recevra l'aide et le secours qu'il ne peut pas se procurer autrement?

Spontanément dans leurs prières, exprimant le fond même de leur piété et de leur foi, sans souci d'avoir raison contre quelqu'un ni de

37. Gautier Wiburn, strophe 114, *Anal. Hym. M.A.*, L, p. 639.

38. *Id.*, str. 107; *Ibid.*, p. 639. Il faut noter que dans le langage de ce franciscain anglais qui dispose d'un vocabulaire opulent, la description des beautés de la sainte Vierge, calquée sur le Cantique des cantiques, est parfois d'un réalisme anatomique assez choquant pour nous. Cfr par exemple strophe 90.

39. Dans un poème faussement attribué à saint Bernard, et qui est d'ailleurs de toute beauté, la sainte Vierge est appelée : *arca panis angelici — de qua nostra meretur refici — solitudo*; ou *dulcis vini dulce cellarium* (*P.L.*, CLXXXIV, 1324-1325).

discuter les *Sic et Non* des dialecticiens, ils nous ont fait voir que pour eux les conseils divins n'étaient pas de petits plans particuliers mais que la grâce était toujours donnée pour le bien de tout l'ensemble. Nous dirions aujourd'hui qu'elle est toujours d'ordre social [40].

Plus tard, à partir du XVI[e] siècle quand nos théologiens se disputeront avec les Réformateurs sur la grâce justifiante, et lorsqu'ensuite ils discuteront entre eux, avec une fureur qui nous étonne un peu aujourd'hui, la question *de auxiliis naturae et gratiae* pour finir par rester sur leurs positions [41], cet aspect social de la grâce s'estompera tellement dans la poussière du combat qu'il disparaîtra de l'horizon. On écrira de redoutables in-folio sur la grâce; on fouillera saint Augustin; on traitera les Molinistes de semi-pélagiens; on discutera le jansénisme, la grâce purement suffisante et la grâce versatile, c'est-à-dire la nature et l'opération de la grâce dans l'individu mais il n'y aura plus même un paragraphe sur le rôle de la grâce des individus pour le bien de toute la masse des pécheurs. On aura étudié la pluie dans le nuage où elle se forme, mais on ne regardera plus la terre où elle tombe; on aura tenté l'analyse chimique de l'eau sans songer aux lèvres altérées auxquelles elle apporte sa fraîcheur.

Et même dans la théologie des « gloires de Marie », l'accent risquera de se déplacer. Il est très bien de dire que la sainte Vierge est belle comme le palmier de Cadès ou la rose de Jéricho et que son parfum est celui de l'encens qui embaume en été les combes forestières : *Thus redolens in diebus aestatis* (*Eccli.*, L, 8). Quel est le déplorable vandale qui songerait à proscrire de notre prière cette poésie orientale et ses senteurs capiteuses? Quel est le cuistre, le rationaliste malotru qui nous empêcherait de faire flotter autour de la Mère de Dieu ces écharpes soyeuses? Qui voudrait réduire au silence toute cette musique céleste et la remplacer par des définitions abstraites, sèches et dures comme des coups de trique? Saint Augustin lui-même, parlant à Dieu dans ses Confessions [42], ne se rappelle-t-il pas l'émotion tendre

40. Puisque le but même de la création est le royaume de Dieu, et que donc l'Eglise est première dans le plan des œuvres divines, il faut bien que tout soit rapporté à son bien. *Quod est primum in aliquo ordine est ratio et mensura omnium quae sunt in hoc ordine.* La communauté des enfants de Dieu doit donc se retrouver même dans l'octroi des grâces individuelles.

41. Sous Clément VIII, comme chacun sait, une Congrégation spéciale *de auxiliis* siégea pendant 9 ans (1598-1607) et ne put aboutir à rien. En 1607, par une lettre aux généraux des Dominicains et des Jésuites, Paul V (5 sept. 1607) annonça que ces réunions étaient terminées et que les deux parties devaient s'abstenir de qualifier théologiquement l'opinion adverse jusqu'à ce que le Saint-Siège eût fait la déclaration « quae expectatur ». Cette déclaration n'est jamais venue et peu de théologiens regrettent son absence.

42. *Confess.*, lib. 9, c. 7 (*P.L.*, XXXII, 770). « excubabat pia plebs in ecclesia, mori parata cum episcopo suo, servo tuo. Ibi mater mea, ancilla tua, sollicitudinis et vigiliarum primas tenens, orationibus vivebat... Tunc hymni et psalmi ut canerentur secundum morem orientalium partium ne populus moeroris taedio contabesceret institutum est, et ex illo die retentum... » Et plus haut : « Quantum flevi in hymnis et canticis tuis, suave sonantis Ecclesiae tunc vocibus commotus

et vigoureuse qui l'étreignait lorsque, dans sa jeunesse, à côté de sa mère Monique, le peuple chrétien de Milan demeurait jour et nuit, sans arrêt, dans les églises pour empêcher l'empereur [43] de les livrer aux Ariens, et qu'Ambroise, le saint évêque, faisait chanter à toute cette foule de fidèles les hymnes qu'il avait composées : *crepusculum mens nesciat!* Augustin avait été saisi par l'émotion collective et par la splendeur des strophes qui résonnaient de toutes ces bouches pendant les nuits entières. Il n'était pas question de discuter l'homoousios ou l'homoiousios et de se disputer pour un iota, mais de confesser tous ensemble la foi des 318 Pères de Nicée et de porter un témoignage unanime.

Gardons donc jalousement le palmier de Cadès et la rose de l'antique Jéricho et le platane et le cèdre du Liban; mais ajoutons-y le *Refugium peccatorum* et le *Salus infirmorum*. Dans nos auditoires personne ne sait comment est fait le palmier de Cadès, et même les exégètes hésitent un peu sur la couleur de la rose de Jéricho; mais tous les hommes savent qu'ils sont faibles, qu'ils sont pécheurs, que la mort les rejoindra et qu'ils auront à rendre compte de leurs actes. Depuis des siècles, quand ils enterrent leurs défunts, résonne à leurs oreilles le *Dies irae*, et le répons de Maurice de Sully, l'évêque de Paris [44], sur le *Libera me... in illa die tremenda*. Ce qu'il faut leur montrer pour qu'ils comprennent avec enthousiasme les gloires de Marie, sa maternité divine, son Immaculée Conception, sa plénitude de grâce, c'est le rapport miséricordieux de tous ces privilèges avec leur condition infirme : la *causa nostrae laetitiae*. Nos aèdes médiévaux, qui étaient d'ailleurs tous des théologiens, n'avaient garde de l'oublier. En les imitant nous ferons bien et nous resterons dans la tradition de l'Eglise priante.

Pierre CHARLES, S. J.

---

acriter! Voces illae influebant auribus meis... et currebant lacrymae et bene mihi erat cum eis... »

43. Valentinien le Jeune, dont la mère Justine favorisait les ariens. Empereur du 22 nov. 375 au 15 mai 392.

44. Maurice de Sully, qui succéda à Pierre Lombard comme évêque de Paris en 1160, et commença la construction de Notre-Dame. Il se montra grand défenseur du dogme de la résurrection des corps et remania des passages de l'office des morts pour bien inculquer cette foi à ses ouailles.

Oecuménisme et Catholica

II. L'ÉGLISE CATHOLIQUE FACE À L'OECUMÉNISME

A la considérer du dehors — du point de vue du chrétien dissident — l'attitude officielle de l'Eglise catholique à l'égard du mouvement oecuménique ne peut apparaître que comme négative. Les encycliques de Pie XII « Mystici Corporis » (1943) et « Humani Generis » (1950), à part le ton plus irénique, ne rendent pas un autre son que « Mortalium animos » (1928) de Pie XI : c'est celui d'un totalitarisme confessionnel, qui, aux yeux des oecuménistes non-catholiques, constitue une note fausse dans le concert de la Chrétienté. Passe encore si elle eût décliné courtoisement l'invitation qui lui était faite de se joindre au mouvement, pourquoi fallait-il qu'elle y ajoutât ces revendications impérialistes qui n'ont trouvé aucun écho et lui ont au contraire aliéné des sympathies qu'elle pouvait s'acquérir à peu de frais? Elle a laissé passer, pensent certains, en cette trame de sa vie historique où l'on enregistre plus de défaites que de victoires, une occasion de plus de remplir la mission universelle qu'elle revendique, en refusant de se mettre, comme « ecclesia principalior » à la tête de cette grande croisade spirituelle pour l'Una Sancta. Et d'aucuns d'en prendre prétexte pour dénoncer une fois de plus l'intolérance congénitale de l'Eglise catholique, qui se ressent encore de son moyen âge, manie davantage l'épée que le goupillon et, en face du troupeau dispersé des chrétiens dissidents cherchant dans le désert une oasis, défend la vieille forteresse en braquant à ses créneaux tous les canons de ses conciles.

Est-ce bien là l'Eglise maternelle — Ecclesia Mater — dont la fonction est d'être « tout accueil » et qui est faite à l'image de Celui qui n'éteint pas la mèche fumante ni ne brise le roseau froissé? Est-ce l'attitude que lui enseigne le Bon Pasteur dans l'Evangile, courant à la recherche de ses brebis perdues, le Père de l'enfant prodigue, guettant, du haut de son promontoire, le moindre signe du retour de l'égaré et s'empressant à sa rencontre?

L'intransigeance de l'Eglise romaine se justifiait d'autant moins, semble-t-il, qu'une participation au mouvement oecuménique ne signifiait pas pour elle l'abandon de son dépôt doctrinal; nous avons vu précédemment le Conseil des Eglises en donner la garantie officielle [1]; prendre part active au dialogue interconfessionnel n'équivaut pas pour une église à renoncer le moins du monde à sa tradition religieu-

1. Cfr notre article précédent, *N.R.Th.*, 1953, p. 1044.

se; mais si la fidélité au Christ comporte un autre devoir, parfois en conflit douloureux avec elle : le grand commandement de la solidarité chrétienne, ne faut-il pas dire que le refus de l'Eglise romaine montre à l'évidence qu'en elle, la suzeraine a absorbé la mère et qu'un orgueil inconscient l'inspire, contraire à l'humble et patiente charité dont saint Paul lui a jadis tracé le portrait idéal [2] ?

Tel est le jugement que porte sur l'attitude de Rome la plupart des sympathisants de l'oecuménisme chrétien. S'il semble partial à nos yeux de catholiques, n'en accusons pas une prétendue mauvaise foi de nos frères séparés, mais reconnaissons la grâce qui nous est donnée d'en Haut et nous fait voir les choses dans une autre lumière; pour bien comprendre les agissements de l'Eglise, il faut participer à son mystère. Ceux, en effet, qui vivent dans son sein et qui ont éprouvé en elle la présence de l'Esprit du Christ ou appris à connaître, par les leçons de son histoire, ce mélange de sévérité et de tendresse, savent que si, présentement comme jadis, elle se montre intolérante et ne transige pas, ce n'est pas, en dépit des apparences, parce qu'elle oublie d'être mère, mais parce qu'elle le reste toujours.

Y a-t-il, ici-bas, un être plus intolérant qu'une mère pour ses enfants? Dans la mesure où elle les aime, elle veille jalousement sur eux et sa sollicitude inquiète se fait plus tyrannique quand est plus élevé le bien qu'elle voit menacé. Quand il y va de leur vie, il n'est aucun moyen qu'elle ne mette en œuvre, aucun risque qu'elle ne coure, même celui de paraître une marâtre.

L'Eglise, qui a reçu de Dieu la mission de nous enfanter à la vie éternelle, agit exactement de la sorte envers les chrétiens séparés, qu'elle considère comme des enfants arrachés à son sein : à la dureté qu'elle manifeste à l'égard des communautés dissidentes qui prétendent se substituer à elle, on peut soupçonner l'enjeu de ce qui est mis en question : il s'agit de sa fonction maternelle, de cette gestation universelle que le Christ lui a confiée, à elle seule; liée à la mission et aux pouvoirs apostoliques, cette maternité divine de l'Eglise a sa structure organique, que le Christ lui-même a instituée : vouloir y apporter le moindre changement, entrer dans la voie des compromis, ce serait, en même temps qu'être infidèle à Dieu, mettre en danger le salut de ses fils, même de ceux qui l'ont quittée et qui ne rentreraient dans le giron d'une Eglise tolérante à leurs erreurs et à leurs velléités d'indépendance que pour s'apercevoir que les portes du Schéol ont prévalu contre elle.

Si l'Eglise catholique s'abstient du mouvement oecuménique, qui

---

2. L'hymne à la charité de *I Cor.*, XIII, 4-7, en même temps qu'il est un admirable portrait de ce qu'est une mère, s'applique non seulement au chrétien, mais à l'Eglise, médiatrice et participante de l'Agapé divine.

méconnaît en elle ce droit essentiel qu'elle ne peut abdiquer, ce n'est pas pour ne point déroger à sa dignité — une mère n'est pas si regardante — mais pour ne point manquer à la vérité du Christ et — ceci sans paradoxe — à la charité de l'Esprit qui l'anime. On a dit qu'elle refusait son concours pour des motifs pédagogiques [3]. On peut en convenir aisément, si l'on admet que la pédagogie spirituelle de l'Eglise n'est jamais séparée de son dogme ni ne contredit la Révélation, qui est sa règle de conduite; qu'elle ne s'inspire pas, d'autre part, des calculs mesquins d'une politique tout humaine. Or, qu'elle le veuille ou non et quoi qu'en affirment les dirigeants du mouvement, une participation de l'Eglise romaine au Conseil des Eglises eût signifié de sa part une approbation tacite de la thèse courante, dans les milieux oecuméniques, d'une Eglise en état de schisme : en acceptant de siéger officiellement dans ces assemblées au titre de « confession » particulière, elle eût implicitement reconnu qu'elle n'était qu'un fragment d'Eglise et non l'Eglise tout court. Si l'on objecte que ce risque n'a pas empêché l'Orthodoxie, en dépit des mêmes prétentions, de prendre part au mouvement, il faut reconnaître que la participation des églises orthodoxes est loin d'être totale et sans réserve [4] et qu'elle implique, chez celles qui y coopèrent, une position sur l'unité de l'Eglise [5], qui se rapproche sensiblement de la thèse oecuménique, rappelée ci-dessus.

Il ne faut pas chercher d'autre raison à la fin de non-recevoir opposée par l'Eglise catholique; elle ne s'est jamais dérobée, dans le passé, à une confrontation sérieuse avec les Protestants, ni aux tentatives d'union avec les églises orientales; si, présentement, elle ne se joint pas au mouvement pour l'Una Sancta, c'est que, après un mûr examen de l'idéologie oecuménique, elle ne voit pas réalisées les conditions d'un dialogue fécond : un accord fondamental sur une notion de l'Eglise comme médiatrice du salut.

Il nous faut, au préalable, aborder ce désaccord foncier qui sépare,

---

3. C'est ce qu'affirme à plusieurs reprises Van der Linde dans son livre : *Rome en de Una Sancta*, 2e éd., Nykerk, 1948 : « Zij doet niet mee met de oecumenische beweging, mede uit tactische paedagogische overwegingen » (p. 44). « Paedagogische overwegingen raden haar aan zich van een beweging te onthouden waarin haar deelname veel schadelijk misverstand zou wekken » (p. 73).

4. Sur la participation à l'assemblée d'Amsterdam cfr *L'Eglise orthodoxe russe et le mouvement oecuménique*, dans *Russie et chrétienté*, 1949, n° 1-2, p. 52 ss., en particulier p. 56 (témoignage du P. Florovsky). A Lund, la délégation orthodoxe fut encore moins nombreuse, eu égard à l'abstention « in extremis » de l'Eglise de Grèce et du Patriarche d'Alexandrie (cfr *Vers l'Unité chrétienne*, n° 46, sept.-oct. 1952, p. 15 sq.; *Irénikon*, XXV, 1952, p. 300). Voir aussi les réserves du Patriarche de Constantinople dans l'encyclique envoyée aux églises autocéphales publiée dans *Ecum. Review*, V, 2, 1953, p. 167-169.

5. Dans la mesure où l'Orthodoxie reconnaît à l'Eglise romaine la qualité d'un patriarchat, sans lequel on ne peut réunir un nouveau Concile oecuménique, elle admet un schisme permanent *dans* l'Eglise; sinon, rien ne l'empêcherait de réunir un Concile sans elle! (voir notre article *« Sobornost » ou Papauté*, *N.R.Th.*, 1952, p. 359).

comme un rideau de fer, la foi catholique et la théologie oecuménique à propos de la nature de l'Eglise et qui se fait sentir, à l'intérieur même du mouvement, entre la fraction « catholique » et « protestante » du Concile, depuis l'Assemblée d'Amsterdam. En le déterminant avec plus de clarté, nous rendrons compte des motifs de son abstention et nous montrerons par là que l'attitude franche que lui impose sa fidélité à Jésus-Christ et à sa Révélation est encore le meilleur service rendu par l'Eglise romaine à la cause de l'unité, qu'elle recherche et poursuit avec le même zèle et la même ardeur que nos frères dissidents, bien que par des voies différentes.

Nature de l'Eglise-médiatrice.

Pour le catholique, l'Eglise est une communauté surnaturelle visible qu'il a appris à honorer, depuis le second siècle, du beau titre de « Mère » [6]. Ce qui a déterminé des chrétiens à choisir et préférer ce vocable, ce ne fut pas un complexe affectif d'inspiration tout humaine, une sorte d'infantilisme spirituel, qu'explique une loi psychologique de compensation, mais la vérité de sa foi, traduite en langage familier : l'Eglise, dont il fait mention dans les Symboles, n'est pas pour lui uniquement une réalité de l'au-delà, qu'il espère, ni une réalité tout intérieure comme un « Lebensraum » spirituel, où son âme respire, mais une communauté concrète d'hommes instituée par le Christ et animée par l'Esprit consolateur, qui remplit à l'égard de ses membres le rôle du Sauveur, durant tout le temps de son absence ici-bas.

Associée de Jésus-Christ, elle participe réellement à son action salvifique : c'est en elle et par elle, unique héritière de sa Rédemption qu'on rejoint le Christ, venant apporter le salut au genre humain et convoquant les hommes à son Royaume [7]. La mission de

---

6. Sur l'origine de cette appellation, voir le livre de J. C. Plumpe : *Mater Ecclesia. An inquiry into the concept of the Church as mother in Early Christianity,* Washington, 1943. Voir aussi le beau chapitre que le P. de Lubac consacre à ce thème dans son livre récent, *Méditation sur l'Eglise,* Paris, 1953, p. 183-212 (paru dans *Etudes,* t. 276, 1953, p. 3-19) et qui constitue un petit chef-d'œuvre de phénoménologie religieuse sur la dévotion filiale du catholique à l'Eglise.

7. Un presbytérien, le Recteur du Séminaire théologique de Princeton, le Dr. John A. Mackay, l'a très bien vu et exprimé dans un article du *Presbyterian Life* (janvier 1951) où il oppose les conceptions, catholique et protestante, de l'Eglise : « The Roman Church, to all intents and purposes, patronizes and controls Jesus Christ, whose life and influence it mediates to the faithful through the sacrament of the mass and in other ways ». Résumant l'opposition, il propose ces formules prégnantes : pour le protestant « where Christ is, there is the Church » ; pour le catholique : « where the Church is, there is Christ » (cité dans *Time,* 9 janv. 1951, p. 28). Que c'est bien dit et que nous sommes heureux d'être en accord ici avec saint Irénée : « ubi enim Ecclesia, ibi et Spiritus Dei » (*Ad Haer.,* l. III, c. 38, 1, éd. Harvey, vol. 2, Cambridge, 1857, p. 132).

l'Eglise prolonge et achève la mission visible du Verbe Incarné [8] : elle en partage les conditions et les modalités et trouve en elle sa cause exemplaire.

Elle se rattache tout d'abord à l'Incarnation, en ce qu'elle reproduit, selon un mode analogique, la structure même de ce mystère : elle est conjonction, sans confusion aucune, de Dieu et de l'homme en une communauté surnaturelle vivant en ce monde ; de même que le Verbe agissait ici-bas par sa nature humaine, en l'unissant à sa « subsistence » personnelle, ainsi le Christ et son Esprit, principes de vie de l'Eglise, agissent par les hommes, en se les unissant en une seule communauté d'action, un peu comme l'âme et le corps sont liés synergiquement en l'homme. Sans doute, les sujets ainsi associés restent réellement distincts, — car le Christ et les chrétiens ne constituent ni un seul être, ni une personne — néanmoins, le terme de leur opération conjointe est unique de telle sorte qu'il n'y a pas à séparer la part de Dieu et celle de l'homme non plus que, dans l'œuvre d'art, le rôle de l'artiste et celui de l'instrument qu'il emploie [9].

Ce qui se vérifie de sa nature essentielle, se retrouve dans sa genèse et son développement : l'Eglise est également liée à l'Incarnation en ce qu'elle n'est pas une réalité éternelle, étrangère à l'histoire et, au fond, indifférente à elle ; bien que terme du dessein éternel de Dieu, elle est née à un moment de la durée, vit une existence historique dans l'espace et le temps entre l'Ascension du Christ et sa Parousie glorieuse et est aussi soumise aux conditions terrestres que Celui qui lui a donné le jour [10]. Elle ne vit néanmoins que de ce que lui a confié

8. Cfr Joh., XVII, 18 ; XX, 21, à comparer avec Mt., X, 5 ; Mc, III, 14 ; Lc, IX, 2. L'encyclique *Mystici Corporis* le rappelle : « sicut... Dei Verbum, ut doloribus cruciatibusque suis homines redimeret, nostra voluit natura uti, eodem fere modo per saeculorum decursum utitur Ecclesia sua, ut inceptum opus perennet » (éd. Tromp, Rome, 1948, n° 12, p. 12).

9. Voir à ce sujet la belle page de Moehler dans sa *Symbolique* (c. V), traduction française, Besançon, 1836, t. 2, p. 7-8, et l'article du P. Durand : *Qu'est-ce que l'Eglise?*, dans la *N.R.Th.*, 1951, p. 919-921. Cfr également l'affirmation de Pie XII dans l'encyclique *Sempiternus Rex* (8 sept. 1951) : « unitas mystici Corporis Christi, cuius hypostatica unio est spectatissimum exemplar » (*A.A.S.*, t. 43, 1951, p. 640).

10. On parle quelquefois d'une préexistence éternelle de l'Eglise ou de son existence temporelle avant l'Incarnation. Ces vues se retrouvent sporadiquement dans la Tradition (cfr J. Beumer, S. J., *Die altchristliche Idee einer präexistierenden Kirche und ihre theologische Auswertung*, dans *Wissenschaft und Weisheit*, 1942, p. 13-22 ; Y. Congar, O.P., *Ecclesia ab Abel*, dans *Festschrift für Karl Adam*, Düsseldorf, 1952, p. 79-108) : elles envisagent le mystère de l'Eglise, conformément à saint Paul, soit dans sa prédestination éternelle, soit dans son action salvifique, comme la communauté des justes, vivant de la grâce du Christ. Cette manière de parler d'une « Ecclesia universalis », préexistant à l'institution du Christ et à la mission visible de l'Esprit dans la communauté apostolique, n'a pas été retenue par les déclarations récentes du magistère ; elle est due à une notion incomplète de l'Eglise, mettant l'accent sur la communauté de foi et de charité avec le Christ, considérée précisivement de l'institution visible qui la fonde et est le fruit de l'Incarnation. Les controverses de la Contre-Réforme ont provoqué en cette matière un progrès théologique. Autre est en

le Christ aux jours de sa vie terrestre : sa Parole, ses Sacrements, ses Pouvoirs — et c'est la troisième raison qui explique sa dépendance de l'événement unique qu'est la venue du Christ en chair — mais elle en *vit* comme un héritier exploite le capital reçu en héritage ; elle n'est pas une sorte de musée où se conserve et se transmet, par simple continuité historique, le Dépôt des moyens de salut conféré par le Christ ; elle le possède et en use avec autorité, sous la régence invisible du Christ et à la lumière de l'Esprit Saint qui l'habite ; sans rien y changer quant à son contenu divin, elle le précise, le détermine et en manifeste, à chaque époque, les richesses cachées, en relation avec les étapes de sa croissance et les progrès de la conscience de foi qu'elle en prend.

C'est ainsi que la tradition catholique comprend et interprète les métaphores bibliques désignant l'Eglise dans le Nouveau Testament : corps du Christ, vivant de sa vie, cette communauté d'hommes, animée par le même et unique Esprit et rassemblée autour du collège des Douze est son instrument pour étendre la Rédemption au genre humain en vue du Royaume final dont elle est, à la fois, l'anticipation terrestre et l'organisation visible. L'alliance nouvelle qui y conjoint Dieu et les hommes est à ce point intime et indissoluble que saint Paul la compare à un mariage : de même que deux êtres ne font plus qu'une seule chair pour l'œuvre commune de la reproduction de l'espèce, ainsi du Christ et de la société ecclésiale se forme une communauté spirituelle qui engendre ici-bas les hommes pour le Royaume.

L'Eglise est donc bien notre Mère, puisque le Christ lui a confié comme à son unique épouse le genre humain à régénérer pour la vie éternelle et que, toujours présent par elle au milieu de nous, il continue son œuvre de salut commencée durant sa vie terrestre : c'est pourquoi l'Apôtre, songeant à la continuité qui la relie à la Tête et au plérôme des énergies divines dont il ne cesse de la remplir, emploie-t-il, en un passage de ses lettres, l'audacieuse formule : l'Eglise, c'est le Christ [11].

Conception protestante de l'Eglise.

Ces affirmations étonnantes sur l'identité parfaite du Christ et de

---

effet la question de l'existence temporelle de l'Eglise, autre celle du mode selon lequel on peut lui appartenir. L'Eglise recouvre, comme le Christ, tout le temps du salut : on peut être sauvé par elle *en espérance* (comme les justes de l'A.T. attendant l'avènement du Royaume) avant qu'elle n'existe, comme on est sauvé par la foi au Christ avant son Incarnation. Pour tout chrétien, quelle que soit sa confession, qui médite sur l'universalité de la Rédemption, il y a là un paradoxe aussi inéluctable que celui de l'Incarnation temporelle du Sauveur de tous les temps.

11. *I Cor.*, XII, 12. Voir à ce sujet l'article très dense et très éclairant de L. Malevez, S. J. : *L'Eglise, Corps du Christ*, dans *Rech. de Sc. rel.*, 1944, p. 27-94.

l'Eglise dans l'œuvre de notre Rédemption, jamais les Protestants ne les ont admises selon tout leur réalisme biblique. La Réforme, qui fut un effort tragique pour préserver la pureté de l'Evangile de toute contamination humaine, a tenté un impossible divorce entre le Christ et son Epouse, la Tête et le Corps : en sacrifiant ce qu'ils estimaient un écran entre le Sauveur et nous, les Réformés ont détruit l'unique pont qui pouvait nous le faire rejoindre. Privée à leurs yeux de sa dignité d'épouse et de mère, l'Eglise n'est plus qu'une congrégation de pécheurs justifiés par pure grâce, mais non artisans avec Dieu du salut du monde [12]. Le Christ est seul à opérer cette Rédemption; les hommes ne pourraient que lui faire obstacle. Plus que l'aide des hommes, il a donc préféré la coopération fidèle des choses : l'Ecriture Sainte et les sacrements sont le vrai truchement de son action invisible dans les âmes. Si une église visible est requise, c'est bien parce que ces moyens de grâce doivent être conservés et transmis et qu'ils ne peuvent l'être qu'au sein d'une communauté, mais cette société est anonyme, elle n'est qu'une simple coopérative des biens du salut au service d'individus qui ne s'associent que pour veiller à leur sauvegarde et en jouir avec plus d'assurance; elle n'a aucun droit sur eux, sinon le devoir de les garder intangibles; vient-elle à manquer à sa mission, elle perd toute raison d'être et les fidèles ont le devoir de rompre l'association, car ce n'est pas elle qui les fait membres, ce sont eux qui la composent librement, la jugent et discernent son authenticité. Le vrai fondement de l'Ecclesia, ce n'est donc pas une communion organique de personnes, dont le Collège apostolique fut la cellule-mère et reste le centre permanent, c'est la communauté des moyens, suscitant et créant une association de fidèles.

On peut reconnaître, en cette notion objective de l'Eglise, dont nous avons relevé les traces en plusieurs essais analysés dans notre précédent article [13], la même réduction que les Protestants commettent à l'égard de la Parole de Dieu : de même qu'ils ont tendance à ramener à l'Ecriture le témoignage vivant du Verbe, envoyé par le Père pour consommer la Révélation dans sa Personne, ainsi les Réformés réduisent-ils l'Eglise-communauté de personnes à une église-communion de moyens : le processus est analogue de la catégorie de « personne » à celle d'« objet » et l'inspiration en est identique [14].

12. L'encyclique *Mystici Corporis* insiste fréquemment sur la coopération active que les hommes offrent dans et par l'Eglise au Christ Sauveur : « ut per eam (scil. Ecclesiam) omnes in divinis impertiendis Redemptionis fructibus sociam quodammodo sibi (sc. Christo) operam praestarent » (éd. T r o m p, n°, 12, p. 12); cfr également n° 15, p. 13.

13. Par exemple dans le rapport *Fulness of Christ*, The Church and the means of grace. « Jesus Christ gives himself to men by means of the word and sacraments and where the pure word is preached and the sacraments duly administered in a congregation, the inward life of the Church finds its essential outward vehicle and expression. Such a congregation must be recognized as being a corporate part of the visible Church » (Londres, 1950, p. 64).

14. Nous ne comparons ici les deux conceptions que sur le point précis de

On comprend que, mise en regard du problème de l'Eglise, la théologie évangélique se cantonne dans le point de vue tout objectif d'un dépôt à conserver intact et pur [15], alors que la dogmatique « catholique » envisage d'abord l'Eglise comme une communauté personnelle fondée sur la permanence d'une mission; ne serait-ce pas là que gît la racine d'une mésentente foncière, le catholicisme concevant l'Eglise comme un vivant en acte, dans sa continuité existentielle, l'oecuménisme réformé, au contraire, cherchant à établir, préalablement à toute réunion, une « essence » objective de l'Eglise, déterminée critiquement à la lumière de l'Ecriture Sainte [16] : divergence d'attitudes comme serait celle qui existe entre le biologiste étudiant un vivant dans son comportement et le chimiste travaillant à réaliser sa synthèse au laboratoire?

Apostolicité, critère de l'Eglise.

L'Eglise est donc, d'abord, pour le catholique, une communauté de personnes unies dans l'Esprit autour des témoins accrédités du Verbe Incarné : tel est l'élément constitutif de sa structure visible; composée à l'origine d'hommes appelés personnellement par le Christ à former avec Lui une société, scellée par le don de son Esprit, elle se développe suivant la loi qui lui a donné naissance : par rattachement personnel à la κοινωνία des Apôtres, persistant dans la Hiérarchie apostolique sous la succession temporelle.

On comprend, dès lors, toute l'importance de l'apostolicité dans la notion catholique de l'Eglise. Les dissidents nous reprochent fréquemment de nous laisser méduser par cet aspect comme si toute l'essence de l'Eglise s'épuisait dans ce seul élément juridique de la succession apostolique. En réalité, il s'agit ici d'un critère d'ordre

---

l'Eglise visible comme médiatrice de salut, car il est évident que pour les Protestants, l'Ecclesia — Peuple de Dieu — est d'abord et avant tout une communauté de personnes, puisqu'elle n'existe que par le lien personnel de la foi des fidèles au Christ et par Lui entre eux, mais cette communauté de foi, Dieu seul la connaît.

15. Le 7e article de la Confession d'Augsbourg le marque nettement : « est autem Ecclesia congregatio sanctorum in qua evangelium recte docetur et recte administrantur sacramenta » (voir à ce sujet l'article de R. Prenter, *L'Eglise d'après le témoignage de la Confession d'Augsbourg*, dans *La Sainte Eglise universelle — confrontation oecuménique*. Cahiers théologiques de l'actualité protestante, Neuchâtel, 1948, surtout p. 117-131).

16. On peut rapprocher de cette conception existentielle de l'Eglise le jugement que porte Guardini sur « l'essence » du christianisme : « Il n'y a pas de détermination abstraite de cette essence. Il n'y a pas de doctrine, pas de système de valeurs morales, pas d'attitude religieuse ni de programme de vie, qui pourrait être détaché de la personne du Christ et dont on pourrait dire : voilà le christianisme. Le christianisme c'est Lui-même : ce qui par Lui parvient à l'homme et la relation que par Lui l'homme peut avoir avec Dieu » (R. Guardini : *L'essence du christianisme*, Paris, 1948, p. 87). Ajoutons : cette relation réciproque se noue dans la communauté personnelle de l'Eglise.

existentiel, aisément discernable et l'on ne prétend nullement y enfermer toute la nature de l'Eglise. Mais si elle est bâtie sur Pierre et sur la mission des Douze, le lien qui nous rattache à eux, par leurs successeurs, se révèle en effet comme primordial [17]. Se soustraire à ce principe de cohésion et de permanence de l'Ecclesia, c'est se retrancher du Corps vivant : telle est la conviction inscrite dès les premiers siècles dans la conscience des fidèles, chez un Irénée, un Cyprien, un Augustin : selon ce dernier, une communauté dissidente, possédât-elle tous les « moyens » de salut sauf cet ultime rattachement au Corps de la Catholica, manifesté par son union à la Hiérarchie existante depuis les Apôtres, serait tout simplement étrangère à l'Eglise [18]. Ces affirmations, toutes scandaleuses qu'elles paraissent, n'ont rien que de vraisemblable si l'on tient compte que l'Eglise n'est pas un aggrégat, une association qui se construit à partir des membres, mais un Corps vivant, issu du Christ sous la forme d'une corporation déterminée qu'Il a lui-même instituée et où la plénitude de vie dérivant du chef dans les membres est liée aussi indissolublement à l'aspect social et visible que l'est l'action salutaire du Verbe au corps physique du Christ dans l'économie de la Rédemption.

On pourrait manifester cette conjonction voulue par le Christ en montrant le lien organique qui relie l'Eglise à l'Eucharistie, et dont toute la Tradition rend témoignage. Dès les temps apostoliques, les assemblées chrétiennes ont eu la vive conscience d'être à la fois communauté de vie dans le Christ et communauté liturgique et de n'être l'une que par l'autre, en sorte qu'être chrétien, c'était d'abord être participant du « dominicum » [19]. Cette conviction, héritée de la Tradi-

---

17. N'est-il pas frappant d'observer dans le Nouveau Testament ce caractère éminemment personnel et apostolique de l'ἐκκλησία : voir en particulier les textes classiques de saint Matthieu : XVI, 18 (église bâtie sur Pierre), XVIII, 17 (église = communauté de personnes), XXVIII, 18-20 (charte de l'Eglise, fondée sur la mission apostolique) ; les grands textes pauliniens : *Eph.*, II, 20 ; III, 5 et le beau texte de la Ia Joh., I, 1-4.

18. Cfr *ep. 232*, 3 : « videtis certe multos praecisos a radice Christianae societatis, quae per Sedes Apostolorum et successiones episcoporum certa per orbem propagatione diffunditur, de sola figura originis, sub christiano nomine quasi arescentia sacramenta gloriari, quas haereses et schismata nominamus » (*P.L.*, XXXIII, 1028). De même le sermon au peuple de Césarée : « extra Ecclesiam catholicam totum potest habere (homo) praeter salutem. Potest habere honorem, potest habere sacramenta, potest cantare alleluia, potest respondere Amen, potest evangelium tenere, potest in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti fidem habere et praedicare, sed nusquam nisi in Ecclesia Catholica salutem potest invenire » (*P.L.*, XLIII, 695).

19. Cfr la réponse du jeune Saturninus au juge qui lui demande s'il a participé au « Dominicum » : « et tu, Saturnine, interfuisti ? » Respondit Saturninus : « Christianus sum ! » — « Non a te quaero hoc, ait, sed utrum egeris Dominicum » ? Cui respondit Saturninus : « Egi Dominicum quia Salvator est Christus » (*Acta Saturnini*, XIV, dans Ruinart, *Acta martyrum*, Ratisbonne, 1859, p. 420). Peu auparavant, le rédacteur des actes avait souligné cette identité entre le nom de chrétien et la participation à l'Eucharistie comme une chose allant de soi : « quasi Christianus sine Dominico esse possit aut Dominicum sine Christiano

tion apostolique recouvrait une vue très profonde sur le mystère de l'Eglise, qui apparaissait aux chrétiens à la fois comme le milieu, la sphère où l'on participe au Royaume final grâce au Christ présent parmi les siens [20] et comme l'éon où l'on achève sa geste rédemptrice, en prolongeant ici-bas sa vie d'oblation au Père ; en conséquence, il semblait normal que la communauté chrétienne s'organisât spontanément autour du rite eucharistique, qui, nous abouchant au mystère de la Croix, nous communique le sang du Christ, principe de vie irriguant les membres du Corps mystique et les conformant dans leur vie au parfait Serviteur de Dieu et à son Sacrifice. L'Esprit de Jésus, source de vie chrétienne, n'est présent que dans l'Eglise et il n'y a d'Eglise que là où il y a assemblée eucharistique : tel est l'enseignement d'un Ignace d'Antioche, d'un Irénée, d'un Hippolyte [21]. Or, nous dit Ignace, il n'y a pas d'Agape ni d'église sinon sous la présidence de l'évêque, successeur des apôtres [22] : c'est à lui qu'incombe de célébrer la cène du Seigneur, de vaquer à l'enseignement de sa Parole et de veiller à la pureté et à l'unité de la vie communautaire des chrétiens, cette λειτουργία qui prolonge et est le fruit de l'Eucharistie [23]. Un texte splendide de la lettre de saint Ignace aux Ephésiens — une des perles de la littérature chrétienne primitive — exprime bien ce lien organique de l'Ecclesia — communauté « liturgique » préludant au sacrifice de louange dans le ciel — avec les fonctions pastorales de l'évêque : l'évêque est la lyre, les presbytres en sont les cordes et les fidèles forment le chœur qui dans l'harmonie et l'unisson de la charité chante à Dieu les louanges du Christ par les bonnes œuvres de ses membres [24].

---

celebrari? An nescis, Satanas, in Dominico Christianum et in Christiano Dominicum constitutum, ut nec alterum sine altero valeat esse? Cum nomen audieris, frequentiam Domini disce et cum collectam audieris, nomen agnosce » (*Ib.*, XII, p. 419).

20. Cfr le témoignage de la Didachè sur les prières eucharistiques : IX et X (Hemmer-Lejay, *Les Pères apostoliques*, I-II, Paris, 1926, p. 16-18) où le lien entre Eglise concrète et Eucharistie est particulièrement souligné.

21. Voir à ce propos le livre de P. Nautin : *Je crois à l'Esprit Saint dans la sainte Eglise*, Unam Sanctam 17, Paris 1947, en particulier le ch. 3 : L'Esprit dans l'Eglise (p. 43-53 et surtout p. 50 n. 2).

22. Voir *Smyrn.*, VIII, 1-2 : « que rien de ce qui concerne l'Eglise ne se fasse sans l'évêque » ; *Magn.*, VI, 1-2; XIII, 1-2; *Trall.*, II, 1-2; VII, 1-2; *Ephes.*, IV, 1-2; XX, 2. Cfr Cloin G., *De verhouding van den bisschop tot het* πνεῦμα *en tot de* ἀγάπη *in de Ignatiaanse brieven*, dans *Studia Cathol.*, XIV, (1938), p. 19-42, 231-254.

23. Sur la vie chrétienne envisagée comme une λειτουργία au sens de fonction sacrée et de service rendu, voir déjà saint Paul : *II Cor.*, IX, 12-13. Lui-même se nomme λειτουργὸς Χριστοῦ : *Rom.*, XV, 16 et désigne son œuvre apostolique par le mot de λειτουργία : *Phil.*, II, 17. Sur l'Eglise comme communauté « cultuelle » (en un sens large) voir l'article récent du P. Malmberg, S. J. : *De Kerk des Heren*, dans le recueil *Genade en Kerk. Studies ten dienste van het gesprek Rome-Reformatie*, Utrecht, 1953, p. 266-294, surtout p. 277-284.

24. « Il vous convient d'avoir avec votre évêque une seule et même pensée :

La Tradition postérieure, tout en conservant ce legs précieux, ne fera qu'étendre à l'Eglise universelle ce que le grand martyr d'Orient avait dit de l'Eglise locale et manifester avec une clarté croissante le rôle du chorège suprême, qui, au nom du Christ et par son mandat, doit assurer l'unité de l'orchestre des évêques et, par eux, faire chanter le chœur immense de l'Eglise catholique à l'unisson de Dieu.

S'il n'est de vie chrétienne parfaite dans une communauté de foi, d'espérance et d'amour que par communion au Christ présent parmi les siens, elle ne se réalise que dans l'Eglise et il n'est d'Eglise unique que par l'unité du Corps épiscopal réuni autour de la chaire de Pierre et gardant avec elle l'unité de l'Esprit dans le lien de la paix.

Quand l'Eglise catholique insiste sur le rattachement de tous à sa communion visible, elle le fait, on s'en rend compte désormais, non par une sorte d'impérialisme outrancier, mais par fidélité à la Parole de Dieu qui lui révèle ce lien, inscrit dès ses origines et constamment réaffirmé au cours de son histoire, entre une vie, menée au compte du Christ (communauté de grâce ou corps « mystique ») et la « fraternité » chrétienne [25] (communauté visible ou « corps » mystique). La « forme » du salut pour l'humanité, établie par le Christ, est communautaire et sacramentelle; l'« animalis homo », naturellement individualiste et gnostique, peut ne pas s'en accommoder, mais, en la refusant, il lui faut reconnaître, s'il est loyal, qu'il va à l'encontre du témoignage de l'Ecriture et qu'il est infidèle à la voix discrète de l'Esprit l'invitant secrètement vers le Temple qu'il habite.

Eglise et salut.

Faut-il conclure de ce qui précède que la sphère du salut coïncide exactement avec les frontières de la communauté visible? On pourrait le croire, en filtrant soigneusement les affirmations du magistère [26]; toutefois, en prêchant ce qui doit être pour répondre aux inten-

---

c'est d'ailleurs ce que vous faites. Votre vénérable presbyterium, vraiment digne de Dieu, est accordé à l'évêque comme des cordes à la lyre et c'est ainsi que dans l'unisson et la symphonie de votre charité c'est Jésus-Christ lui-même que l'on chante. Que chacun d'entre vous entre dans ce chœur : ainsi, étant à l'unisson dans la concorde, prenant le ton de Dieu dans l'unité, vous chanterez tous d'une seule voix par la bouche de Jésus-Christ les louanges du Père, afin qu'Il vous entende et vous reconnaisse par vos bonnes œuvres pour les membres de son Fils. Il vous est avantageux de vous garder dans une irréprochable unité, afin d'avoir part à Dieu en tout temps (*Ephes.*, IV, 1-2 = traduction Hemmer-Lejay, légèrement retouchée (*Les Pères apostoliques*, III, Paris, 1927, p. 8).

25. ἀδελφότης : I Petr., II, 17; V, 9; I Clem., II, 4, etc.

26. Citons par exemple quelques déclarations du magistère : Profession de foi imposée aux Vaudois (Denzinger, n° 423). La clausule de la bulle « Unam Sanctam » (Dz 469), la lettre « Super quibusdam » au Catholicon d'Arménie (Dz 570 b), le décret pour les Jacobites au Concile de Florence (Dz 714). D'autre part, il ne manque pas de textes où est affirmée l'existence de la grâce et du salut en dehors des frontières de l'Eglise visible : voir les propositions condamnées de Jansenius (Dz 1295) de Quesnel (Dz 1379), les déclarations de Pie

tions du Christ : la participation de tous à la communauté ecclésiale comme au milieu où se concentrent toutes les énergies de la Rédemption, l'Eglise catholique sait réserver les dispositions providentielles qui pourvoient au salut du monde selon des modes mystérieux qui débordent son champ d'action visible. Cause instrumentale du salut pour le genre humain tout entier, elle n'ignore pas qu'il émane d'elle des grâces invisibles pour la sanctification des hommes, de même que le Christ opérait sur terre, à distance, des guérisons de l'âme et du corps [27].

Sa médiation oecuménique s'exerce tout d'abord par l'acte essentiel qui la rassemble et l'unifie : l'offrande du sacrifice eucharistique [28]; de plus, les bornes visibles de sa communion ne sont pas des barrières à son action sacramentelle, puisque dans les communautés dissidentes, elle est présente d'une façon anonyme par certains ou la quasi-totalité des biens de son héritage sacré, conservés dans la plupart des confessions chrétiennes. Mais ne faut-il pas dire, dès lors, que tous ceux qu'elle sanctifie inconsciemment par son influx salutaire lui appartiennent? Celui qui possède en lui la grâce n'est-il pas d'Eglise, puisqu'il vit de la vie du Christ et qu'il n'y a de vie surnaturelle que par et dans son Corps mystique? En ce cas, les vrais membres de l'Eglise ne sont-ils pas ceux qui sont unis vitalement à la Tête, par la grâce et la charité et n'en revenons-nous pas à une notion d'Eglise pneumatique, constituée par la collectivité des justes, plus ample et relativement indépendante de l'Eglise visible et juridique?

On ne peut nier que la théologie médiévale, dégageant mal le mystère de l'Eglise de la Christologie, n'ait d'abord posé en termes d'influx de grâce le problème de l'appartenance au Corps mystique qu'est l'Eglise [29]. Mais s'il faut reconnaître avec toute la tradition que les

---

IX : Allocution « Singulari quadam » (Dz 1647) et Encyclique « Quanto conficiamur moerore » (Dz 1677), confirmées par Pie XII dans l'encyclique « Mystici Corporis » où le Saint-Père rappelle que tous ceux qui n'appartiennent pas à la communauté visible sont soumis à l'influx de la grâce du Christ « internis divinae gratiae impulsionibus » (éd. Tromp, S. J., n° 101, Rome, 1948, p. 60).

27. S'il n'est pas de salut sans l'Eglise et qu'on ne veuille pas admettre que le Christ glorieux applique dans les âmes les fruits de sa Rédemption sans son concours, il faut bien que même les grâces invisibles émanent d'elle, comme venaient de la nature humaine du Christ toutes les grâces de conversion et de guérison opérées à distance par le Christ durant sa vie terrestre. On peut concevoir pour l'Eglise une médiation d'intercession, par l'oblation perpétuelle du sacrifice eucharistique et sa prière incessante. On voit le rôle essentiel de cette fonction pour l'Unité des chrétiens : que de textes du bréviaire sur le rassemblement d'Israël trouvent ici une application concrète!

28. Qu'on songe à la prière de l'oblation du calice dans la messe de rite latin : « pro nostra (les fidèles) et totius mundi salute ».

29. Voir en particulier : Y. Congar : *Ecclesia ab Abel, op. cit.*, p. 92 et A. Mitterer : *Geheimnisvoller Leib Christi nach St Thomas von Aquin und nach Papst Pius XII.* Vienne, 1950, p. 217-233; pour la scolastique pré-thomiste, cfr J. Beumer : *Ekklesiologische Probleme der Frühscholastik*, dans *Scholastik*, 1952, p. 183-190.

justes et même ceux qui ont la foi lui appartiennent en quelque façon [30], puisque, rattachés à la Tête, ils entrent dans la sphère du salut à laquelle l'Eglise s'identifie, on ne peut admettre, pour autant, que cette collectivité invisible des croyants constitue, comme le dit la théologie oecuménique une « ecclesia extra ecclesiam », ou soit la « res » réellement distincte du sacrement ou du signe, que serait l'Eglise visible. En effet, tout le salut du monde dépend de l'existence de la communauté visible, instituée par le Christ [31], comme toute vie sur terre dépend du soleil. Il n'y a de rayons vivifiants que par la source; toutefois le rayonnement ne coïncide pas avec l'orbe visible dont il émane. Si le Christ, pour étendre sa Rédemption au genre humain, requiert le ministère des hommes sous la forme d'une Institution corporative, il faut dire qu'on n'est, à proprement parler, membre de l'Eglise qu'en participant à la société externe et visible où s'exerce cette médiation : il ne suffit pas d'être bénéficiaire de ses dons pour participer effectivement à la société ecclésiale, il faut être inséré dans son organisme visible avec la plénitude des droits et des devoirs réciproques que comporte l'état de partie au sein du tout, de cellule dans un corps. Aussi, l'Eglise ne considère-t-elle pas comme ses membres ceux qui séparés de sa communion visible sont des privilégiés, à titre gratuit, de ses grâces; l'encyclique « Mystici Corporis » les déclare-t-elle « ordonnés au Corps mystique qui est l'Eglise [32] », elle décrit leur situation par rapport à l'œuvre du salut confiée à l'Eglise, comme précaire et incertaine [33], aussi longtemps qu'ils res-

30. La théologie classique exprime cette dépendance sous la formule consacrée de « membra voto ». Il faut noter toutefois que le schéma préparatoire à la constitution de l'Eglise au concile du Vatican l'avait évitée en raison de son ambiguïté et de l'opposition de certains consulteurs et avait explicitement affirmé une appartenance ontologique à l'Eglise de tous ceux qui se sauvent : « implicite significatum intelligitur non posse penitus vel simpliciter, ut aiunt, extra Ecclesiam esse quicumque salvus fiat » (*ann. 11ª ad 1um schema de Ecclesia,* Lacensis, VII, 591, b).

31. L'Eglise visible, en effet, n'est pas seulement l'instrument de la Rédemption dont Dieu userait librement comme Il se sert des sacrements pour donner sa grâce, sans y être lié, mais elle est le Royaume de Dieu anticipé ici-bas, c'est-à-dire le genre humain visiblement rassemblé dans le Christ et préludant, sur terre, comme communauté cultuelle, à la société des élus. C'est à cette Eglise visible, à la fois moyen (comme instrument) et fin (comme Royaume de Dieu en voie d'achèvement) qu'est attachée la Rédemption actuelle du monde. Celle-ci se fait socialement, mais il n'y a pas de peuple de Dieu indépendant de la société visible, puisque le Christ a institué son peuple en église; pourtant on peut y accéder par l'acte personnel de la foi, sans participer actuellement, en raison d'une ignorance invincible, à la société qui le manifeste, le dirige en son pèlerinage et achève de le rassembler. Voir sur cette question l'article de K. Rahner, *Die Zugehörigkeit zur Kirche nach der Lehre der Enzyklike Pius XII,* dans *Zeit. für Kath. Th.,* LXIX, 1947, surtout pp. 176-188 et de Chavasse, *L'Eglise en son mystère et son histoire,* dans *Masses ouvrières,* déc. 1949-janv. 1950, p. 133-150.

32. Voir sur ce texte l'article de Chavasse, *Ordonnés au corps mystique,* dans la *N.R.Th.,* 1949, p. 690-702.

33. « ab eo statu se eripere studeant in quo de sempiterna cuiusque propria salute securi esse non possunt » (« Mystici Corporis », éd. Tromp, nº 101, p. 60).

tent éloignés de cette famille de Dieu pérégrinant ici-bas, où l'Esprit Saint réside avec la plénitude de ses dons et où se conserve l'unique héritage du Christ dans sa totalité organique et son authentique pureté.

Appartenance à l'Eglise et baptême.

Ces déclarations pontificales, écho de tant d'affirmations antérieures du magistère, tendant à dénier la qualité de « membre réel » de l'Eglise aux chrétiens dissidents heurtent de front une thèse chère à l'œcuménisme, rappelée plus haut : la suffisance de la foi comme condition d'appartenance à l'Una Sancta [34]. Certains oecuménistes catholiques semblent s'approcher de cette position, en affirmant que le baptême suffit à aggréger à l'Eglise [35]. Si cette thèse peut s'autoriser, à première vue, du cas de l'enfant baptisé avant l'âge de raison, elle ne rejoint pas dans son universalité, au moins à ce qu'il nous paraît, un enseignement traditionnel dont l'Encyclique s'est fait le truchement et elle s'appuie, à notre avis, sur une notion insuffisante de l'Eglise, conçue comme une simple communauté sacramentelle, relativement indépendante du Principe Hiérarchique qui lui confère son unité [36]. En effet, si l'Eglise visible est une société divino-humaine incarnée dans l'histoire, liée formellement à la communauté apostolique, on n'en est pas membre uniquement en entrant en communion avec le Christ par le baptême, mais aussi par un acte d'adhésion externe à la communauté visible [37], le Corps mystique où l'on est inséré étant à la fois et indissolublement réalité pneumatique et sociologique [38].

La pratique de l'Eglise primitive en est garante, puisque le baptême des adultes signifiait à la fois réception du don de l'Esprit et entrée dans la communauté visible. Le texte des Actes qui nous parle des premiers accroissements de l'Ecclesia en rend témoignage dans

---

34. Voir notre précédent article, *N.R.Th.*, 1953, p. 1044-1045.

35. Cfr L. Richard, *Une thèse fondamentale de l'oecuménisme : le baptême, incorporation visible à l'Eglise,* dans la *N.R.Th.*, 1952, p. 485-492.

36. Dans la mesure où les Protestants admettent l'importance du baptême comme *acte de Dieu,* attestant la justification qu'Il nous impute, cette thèse de la suffisance du baptême agréerait à la Réforme, qui considère l'Eglise uniquement dans sa dimension verticale : union de l'âme à Dieu par la foi et non dans sa dimension horizontale comme union des hommes en une société visible où le fidèle coopère à l'action divine et en est le médiateur pour les autres.

37. Sur cette question des « membres » de l'Eglise, une des plus controversées dans la théologie contemporaine, le meilleur exposé de la doctrine catholique, d'un point de vue à la fois théologique et canonique, nous paraît être l'article de Gommenginger, S. J., *Bedeutet die Exkommunikation Verlust der Kirchengliedschaft?,* dans *Zeit. für kath. Theol.*, 1951, surtout p. 3-25.

38. Cfr l'avertissement d'Ignace d'Antioche aux Magnésiens de garder la soumission à l'évêque ἵνα ἕνωσις ᾖ σαρκική τε καὶ πνευματική (*Magn.*, XIII, 2 : Hemmer-Lejay, *Les Pères apostoliques,* III, Paris, 1927, p. 40).

sa sobriété : le baptême n'y est conféré qu'à la suite de la prédication des Apôtres et la foule des néophytes est adjointe à la communauté existante [39]. Le rite du baptême des enfants dans l'Eglise catholique n'y constitue qu'une exception apparente, puisqu'un autre — le parrain — prête, à la place du futur baptisé, une promesse d'adhésion à la communauté, que l'enfant ratifiera plus tard, à l'âge de la Profession solennelle de Foi. Il n'en reste pas moins que tout baptême — celui du petit dissident — confère déjà, quant à soi, une insertion véritable dans l'Eglise — comme membre de droit [40], dirions-nous, ayant un titre réel, divinement garanti, à la pleine communion active — mais si la communion actuelle et personnelle — requise par la nature de l'Eglise terrestre, qui n'est pas une société statique, mais communauté active du salut —, vient à faire défaut en raison de quelque obstacle, nulle bonne foi ne peut y suppléer, l'appartenance reste incomplète et si elle ne prive pas le dissident d'une certaine jouissance des biens du salut, elle le laisse en dehors du milieu connaturel où sa vie dans le Christ peut s'épanouir par l'accès à la plénitude de la Rédemption et par le don qu'il peut faire de lui-même au salut du monde [41]. L'Eglise peut donc à la fois revendiquer comme ses enfants, régénérés par l'eau et l'Esprit, tous les chrétiens, validement baptisés [42], et ne pas les nommer ses membres, tant qu'ils restent séparés de sa communion visible; elle se doit, d'autre part, de leur rappeler le message de la Révélation sur l'unicité visible de l'Ecclesia, qu'elle voit proclamé dans le Nouveau Testament et sa Tradition unanime. Il est donc de son devoir de les exhorter à la réunion avec l'Una Sancta, dont elle affirme la permanence en sa communion, à une réintégration dans le Corps visible du Christ, qui, comme tout organisme, vit d'un unique principe [43] et ne peut s'assimiler des éléments séparés pour en faire des cellules qu'en leur imposant sa loi.

Une conclusion pessimiste s'en dégage pour l'apostolat oecuméni-

39. *Actes*, II, 41 : ceux qui reçurent la parole furent baptisés et trois mille âmes environ furent ajoutées (προσετέθησαν) ce jour-là (à la communauté primitive).

40. C'est le sens apparemment du canon 87 du Code de Droit canonique : « baptismate homo constituitur in Ecclesia Christi persona cum omnibus christianorum iuribus et officiis »... Sur ce canon diversement interprété par les canonistes contemporains, voir la discussion dans Gommenginger, *op. cit.*, p. 17-21.

41. On oublie trop qu'être membre d'une communauté, c'est autant lui donner qu'en recevoir; en restant séparé d'elle, le dissident se prive sans doute de bien des grâces du salut, mais il prive aussi l'Eglise de l'apport précieux de sa foi et de sa charité vécues, témoignage à rendre devant ses frères et devant le monde au salut apporté par le Christ et s'irradiant dans la société visible des siens. C'est le cas de se souvenir du mot de Soloviev : « on n'est sauvé qu'en sauvant ».

42. Saint Thomas affirme de l'hérétique conférant le baptême : « regenerat filios Christo et Ecclesiae, non sibi et haeresi suae » (IV S., d. 6, 1, 1, 2 ad 2).

43. « Qui fide vel regimine invicem dividuntur, in uno eiusmodi Corpore atque uno eius divino Spiritu vivere nequeant » (« *Mystici Corporis* », éd. Tromp, n. 21, p. 17).

que. La seule attitude à demander aux dissidents est, semble-t-il, celle d'une humble soumission à l'Eglise : si l'enfant exilé ne revient pas vers la Mère en esprit de foi qui est un esprit d'obéissance [44], acceptant de grand cœur d'être mené par elle au Christ, rien ne peut être fait. Or, les dissidents en sont loin. Faut-il comprendre qu'aucun espoir de rapprochement n'éclaire l'horizon de la Chrétienté divisée, et qu'il faut attendre de Dieu seul l'heure de ce retour salutaire?

L'oecuménisme catholique.

L'oecuménisme catholique oppose un démenti à cette conclusion négative et il a bien raison de le faire. L'intransigeance doctrinale de son Eglise qu'il prend au sérieux n'empêche pas l'apôtre catholique d'établir le contact avec nos frères séparés et il en escompte un rapprochement éventuel. Il a, pour fonder cet espoir, de bonnes raisons qu'il convient d'examiner brièvement.

Il y a, tout d'abord, la foi surnaturelle des chrétiens [45]. Conférée par l'Esprit à l'âme individuelle avec un lien de connaturalité à la Révélation du Christ, confiée à l'Eglise, elle constitue, pensent les théologiens catholiques, un « votum Ecclesiae », un vœu implicite de l'Eglise, qu'il ne faut pas nécessairement ranger dans la catégorie d'un désir élicite, mais concevoir comme une orientation même inconsciente, un poids interne qui l'entraîne vers le lieu, le milieu où elle se trouve « at home ». Ce « pondus fidei », qui est dû à la motion suave de l'Esprit Saint ne peut qu'entraîner ceux qui s'y soumettent vers la communauté visible où il habite en plénitude; en dépit de la tendance centrifuge qui le contrecarre et des erreurs ou préjugés qui en faussent la direction pour une période plus ou moins longue, cette inclination persiste et peut un jour se faire dominante dans la conscience individuelle ou sociale : l'histoire du mouvement oecuménique à la recherche de l'Eglise nous montre une des phases décisives de ce travail de l'Esprit dans l'âme de nos frères dissidents.

A cette orientation subjective se joignent des éléments objectifs possédés par les confessions chrétiennes et qui sont un index pointé vers l'Eglise. Toute communauté dissidente, nous l'avons dit plus haut, en se séparant de l'Eglise catholique, a emporté avec elle une partie du patrimoine commun, dont elle jouit sans en avoir d'ailleurs dépouillé l'Eglise-mère [46]. Ces éléments, conservés dans les diverses con-

---

44. *II Cor.*, IX, 13 : ἐπὶ τῇ ὑποταγῇ τῆς ὁμολογίας ὑμῶν εἰς τὸ εὐαγγέλιον τοῦ Χριστοῦ.

45. Foi explicite au Christ comme Dieu et Sauveur, tel est le fondement, nous l'avons vu, de toute participation au mouvement oecuménique. Ce minimum, centre du kérygme primitif : Κύριος Ἰησοῦς (*Rom.*, X, 9) contient, en germe, toute la dogmatique catholique, mais en tant qu'il est appréhendé par la foi de l'Eglise.

46. Voir ce qu'en dit le P. Congar, dans *Chrétiens désunis. Principes d'un*

fessions, faisaient primitivement partie d'un tout organique; d'eux-mêmes, ils gardent une relation, une articulation avec l'ensemble d'où ils furent tirés comme des membres coupés ont toujours rapport au corps dont ils sont issus. Dans la mesure où elles en vivent sous l'influx d'une foi orientée dans le sens indiqué plus haut, il est normal que les communautés dissidentes soient ramenées, par une sorte de dialectique immanente de la foi vécue, à prendre conscience du lien qui rattache ces éléments à l'ensemble organique dont ils faisaient partie. Sans doute, l'expérience n'en est pas instantanée; la routine, les préjugés, l'attachement à une tradition particulière peuvent freiner l'élan de cette redécouverte, mais il ne se peut qu'une fidélité à adhérer aux dérivations authentiques du fleuve de la Tradition n'aide nos frères séparés à en retrouver la source [47].

Pareil optimisme est-il bien de saison? N'est-il pas infirmé par l'histoire et les développements récents de la controverse anticatholique? On objectera que, dans toute dissidence, l'erreur ou les préjugés sont tellement liés à la vérité qu'ils en étouffent le plus souvent la voix et que, d'autre part, se ferait-elle entendre dans certaines âmes, le groupe, comme tel, est imperméable à une mise en question de sa bonne foi. Est-ce tellement certain? Une μετάνοια collective est-elle impossible? Ce que nous avons dit de l'oecuménisme chrétien nous laisse entrevoir que de tels retournements ne sont pas chimériques.

En tout cas, dira notre pessimiste, l'Eglise romaine a, pour l'instant, bien peu de chances de trouver le moindre écho à ses appels à l'union; l'hostilité nette, encore que polie, qui se marque dans le mouvement oecuménique à l'adresse de son étatisme [48], le prouverait à l'évidence. Nous ne nions pas la sincérité de ces déclarations : encore conviendrait-il de remarquer qu'elles sont trop fréquentes, trop accentuées pour ne pas masquer, sous la détermination apparente qui les formule, une tentation, un doute dont on se défend mal. A cette heure où

---

oecuménisme catholique, c. VII : Que sont les dissidents en regard de l'Eglise?, Paris, 1937, p. 284-292.

47. On pourrait illustrer cette remarque par des faits, par exemple l'évolution au sein de la Réforme, depuis un demi-siècle, du protestantisme libéral vers une redécouverte de l'Eglise, des sacrements et de la notion de ministère (cfr les travaux de O. Linton, *Das Problem der Urkirche in der neueren Forschung,* Uppsala, 1932, et du P. Braun, O.P., *Aspects nouveaux du problème de l'Eglise,* Fribourg, 1942), le mouvement « Haute Eglise » dans les confessions anglicane et luthérienne. Voir à propos de ce dernier mouvement, après la guerre mondiale de 1914-1918, le livre bien connu du P. P. Charles, *La robe sans couture, Un essai de luthéranisme catholique : la Haute-Eglise allemande.* Museum Lessianum, Bruges, 1923. L'orthodoxie elle-même se voit contrainte d'envisager le problème de la juridiction et le problème de l'unité que lui posent les difficultés dans lesquelles elle se débat présentement (cfr notre article *« Sobornost » ou Papauté,* dans la *N.R.Th.,* 1952, p. 367, 482).

48. Voir l'aveu le plus récent dans le rapport de « Faith and Order », consécutif à la Conférence de Lund : « none of us looks forward to an institution with a rigid uniformity of governmental structures » (*Faith and Order. The Report of the 3th World Conference at Lund,* Londres, 1952, p. 21-22).

l'unité visible de l'Una Sancta, qui est reconnue comme attestée par le Nouveau Testament et voulue par le Christ, paraît dépasser les efforts humains et toute synthèse due à quelque « gentlemen's agreement », l'Eglise catholique, comme la cité sur la montagne, est un fait qui peut malaisément se nier ; on peut s'étonner comme Fr. Heiler, de la voir continuer à vivre, sous la cuirasse de la centralisation romaine [49] : ce « grand malade d'Occident » où toute vie aurait dû cesser depuis longtemps, puisqu'on y a étouffé l'Esprit Saint sous l'épaisseur de l'Institution, se montre encore d'une étonnante jeunesse !

C'est ce « miracle » de l'Eglise, dont parle le Concile du Vatican [50] qui reste pour tous un signe de crédibilité et d'authenticité divine et pour les dissidents en particulier le mystère de sa catholicité dans l'unité vers laquelle s'efforce en vain l'oecuménisme chrétien. Héritière de la *plénitude* de la Révélation, même si elle n'en *manifeste* à chaque époque que certains aspects, elle est ouverte et accueillante à toute vérité, où elle reconnaît, à la lumière de l'Esprit et de sa Tradition, une partie de son Dépôt divin. Elle admet que les confessions chrétiennes ont contribué à conserver avec elle une part précieuse de l'héritage du Christ et elle entend bien, en cas de réunion, assumer toutes leurs authentiques richesses, mais elle n'a rien à changer à sa foi catholique pour rendre à ces éléments empruntés leur place organique. Responsable du salut de tous, elle ne peut accepter de voir soustraites à sa sollicitude de larges portions du monde chrétien : elle faillirait à sa mission si elle se résignait aux séparations définitives. Mais, liée par sa fidélité au Christ à la garde de son Dépôt sacré et ne pouvant prendre une part officielle au mouvement pour l'Unité [51], elle intercède au moins auprès du Père pour ses enfants en exil et Lui demande de ne pas leur mesurer ses grâces, mais d'accroître en eux le désir de leur plénitude [52]. Elle sait bien toutefois ou elle comprend mieux, avec le temps, que si les communautés séparées

---

49. « Die römische Kirche ist der rätselvollste Organismus der Kirchengeschichte, ja vielleicht der Menscheitsgeschichte... Das Panzerhemd der römischen Kirche wird immer enger zugeschnürt und es ist kaum fasslich dass das Leben unter diesem Panzerhemd nicht längst erstickt ist » (Fr. Heiler, *Im Ringen um die Kirche, Gesammelte Aufsätze und Vorträge*, Bd. II, Munich, 1931, p. 174).

50. Concil. du Vatic. : *Const. de fide catholica*, c. 3 (Denz., 1794).

51. Quel rôle pourrait-elle jouer en cet O.N.U. chrétien sinon d'apporter son témoignage et ensuite de pratiquer le « niétisme » de M. Molotov? En ce cas, mieux vaut s'abstenir, sinon pour les raisons dogmatiques rappelées plus haut, au moins par politesse.

52. Elle prie pour les dissidents au moment le plus solennel de sa liturgie, le vendredi saint, où elle s'identifie intimement à son Chef crucifié : ne doit-elle pas le faire chaque jour, à la sainte messe, pour toutes les âmes de bonne foi qui l'ignorent ou la méconnaissent, sans qu'il y ait de leur faute? L'Eglise n'exclut de sa prière eucharistique que les excommuniés, les hérétiques et les schismatiques *formels*.

doivent un jour la rejoindre, ce ne sera qu'en raison d'une exigence interne qu'elles auront elles-mêmes ressentie et pour avoir reconnu en elle les traits de l'Epouse. En vue de les y aider, l'Eglise catholique ne peut, pour l'instant, que leur offrir, de l'extérieur, son témoignage.

C'est ici que se situe son apostolat oecuménique. Limité jusqu'à présent aux contacts théologiques [53], il se révèle, après la prière, comme la prestation la plus importante et la plus nécessaire de l'Eglise en faveur de l'unité du monde chrétien, même indépendamment de tout résultat concret. Tout en éclairant et en orientant les dissidents dans leurs recherches, il constitue, pour l'Eglise elle-même, une croissance dans sa catholicité phénoménale, car il lui manifeste son aptitude positive à intégrer dans son unité les aspects multiples et complémentaires d'une Vérité qui dépasse toute intelligence et dont elle est à la fois l'humble servante et la gardienne authentique.

En ces contacts oecuméniques, la tâche du théologien catholique est, on le devine, délicate en même temps que très humble. Ce qu'il cherche, en effet, c'est d'abord à s'instruire sur les positions dogmatiques et la sensibilité religieuse de nos frères séparés, à rejoindre leur optique par une sympathie bien catholique; de là il escompte un enrichissement de son intelligence de la foi, qui lui permettra de faire mieux saisir le lien qui relie la part d'héritage possédée en commun avec le tout qui l'intègre. Cette méthode simple et vraie qui préside aux réunions interconfessionnelles est, à la longue, la plus efficace, car elle fait tomber bien des barrières, dues à des incompréhensions réciproques, et au langage différent que parlent, depuis des siècles, les confessions respectives.

Il faut toutefois nous garder d'une illusion optimiste : celle de croire que ce que nous estimons, en leur présentant la vérité catholique, un passage d'une partie de la Parole de Dieu à sa plénitude, apparaisse comme tel à nos frères séparés : pour eux, il n'y a pas d'accession du moins au plus, mais de la thèse à l'antithèse [54]. Nos Credo s'opposent comme des touts organiques, ils ne s'additionnent

---

53. Il est à souhaiter qu'il devienne plus universel et que tout catholique se sente responsable du salut de ses frères séparés au même titre qu'il prend conscience de son devoir missionnaire. L'ordre de la charité ne l'exige-t-il pas : « maxime ad domesticos fidei » (*Gal.*, VI, 10)? On n'avancera guère sur le chemin de la réunion tant que les fidèles des diverses confessions n'auront pas noué entre eux des contacts personnels et réalisé une entr'aide fraternelle qu'exige impérieusement en tant de domaines la situation précaire de ce monde déchristianisé. Il y a une grande vérité — à part son adogmatisme regrettable — dans le mouvement de « Life and Work ». Les catholiques devraient être éduqués non seulement à prier fréquemment pour nos frères séparés et par conséquent à les estimer et à les respecter comme marqués du même sceau baptismal, mais aussi à pratiquer à leur égard une tolérance pratique qui ne soit pas une marque d'indifférentisme religieux, mais le fruit exquis d'une charité vraiment éclairée.

54. Songeons à ce que représente la médiation ecclésiale pour la foi d'un réformé, le « juridisme » romain pour un orthodoxe.

pas comme des sommes de vérités particulières. Si la foi subjective nous unit déjà — et c'est la part de vérité qu'il y a dans « l'expérience » oecuménique — il ne faut pas minimiser nos divergences dogmatiques objectives. Nous avons certes! à redécouvrir toujours la Révélation dans sa pureté et sa fraîcheur divine et à la délivrer de nos étroitesses théologiques, mais nous savons, cependant, qu'elle est déformée chez nos frères dissidents par le prisme des préjugés hérités de l'hérésie ou du schisme. Il ne faudrait pas masquer, par un faux irénisme, ce qui les heurte dans les affirmations formelles du magistère, mais plutôt tâcher d'en rendre raison, conscients que la vérité, si elle est divine, meurtrit toujours avant qu'elle ne délivre. Le mystère de l'Incarnation Rédemptrice est au cœur de l'Eglise qui la prolonge : on ne peut en éviter le scandale. Il en va du retour à l'Eglise comme de toute conversion individuelle [55] : elle ne peut se faire sans souffrance, sans un arrachement et un dépaysement qui ressemblent fort à une agonie ; au plérôme qui doit suivre leur réunion à l'Una Sancta, quelle kénose n'est-elle pas demandée à nos frères séparés!

Le Royaume de Dieu se trouve au delà du Calvaire : pour le rejoindre, les églises ne peuvent éviter d'y passer. Mais, de même que l'on n'accepte de suivre l'Homme de douleurs que parce que l'Esprit nous fait discerner en ses traits le visage de Dieu, ainsi les communautés chrétiennes ne s'engageront sur la route qui mène à la Catholica que lorsque l'Esprit qui les travaille et les sollicite leur aura fait découvrir en elle, sous le voile qui la dérobe encore à leurs yeux, la face du Verbe Incarné. L'heure sera celle du Père : nous pouvons la préparer par nos efforts, mais non la hâter par un empressement fébrile. L'Eglise a la patience de Dieu : comme le laboureur opiniâtre, elle poursuit sa tâche obscure, mais sait pourtant que la moisson ne suit pas immédiatement les semailles. Pourtant, elle ne désespère jamais, car, en face des lenteurs de l'histoire, elle fait confiance en ces deux forces qui ne manquent jamais à l'œuvre divine ici-bas : la loyauté de l'homme et la fidélité de Dieu.

G. Dejaifve, S. J.

---

55. Voir le témoignage sur la conversion de Newman cité dans Bouyer : *Newman, sa vie, sa spiritualité*, Paris, 1952, p. 298-309. On voit par là combien est inadéquate toute apologétique fondée sur les « *valeurs* », protestantes, orthodoxes ou catholiques. Celles-ci ne sont souvent qu'une collusion entre la foi et un héritage tout humain, lié à la culture, à la nationalité, à la sensibilité ethnique. L'Eglise n'est pas une « valeur », mais le Tabernacle de la Vérité : or, la Vérité divine est sans prix, gratuite comme l'amour, elle ne vise pas un agrandissement personnel ou collectif, mais le salut ; pour obtenir cette perle précieuse, il faut être prêt à tout abandonner, même ses « valeurs » religieuses.

L'Eglise orthodoxe et les ordinations anglicanes

Après que l'Eglise catholique eut refusé de reconnaître la validité des ordinations anglicanes, l'Eglise anglicane s'est adressée à différentes reprises aux Eglises orthodoxes pour obtenir d'elles la reconnaissance de son sacerdoce. Il apparut bien vite que les Eglises orthodoxes locales étaient divisées dans leur sentiment : les unes inclinaient à considérer les ordinations anglicanes comme valides, les autres refusaient de les considérer comme telles. C'est pourquoi, la Conférence des Eglises autocéphales orthodoxes qui s'est tenue à Moscou du 8 au 18 juillet 1948, sur l'initiative du patriarche de Moscou Alexis, a inscrit à son ordre du jour la question des ordinations anglicanes comme l'un des principaux problèmes théologiques auxquels l'Orthodoxie devait donner une solution [1]. La Conférence était composée des chefs ou des représentants des Eglises orthodoxes de Russie, d'Antioche, d'Alexandrie, de Géorgie, Serbie, Roumanie, Bulgarie, Albanie, Pologne, Tchécoslovaquie [2]. Les délégués des Eglises de Constantinople et de Grèce assistaient aux fêtes comme simples hôtes d'honneur. Ils ne prirent pas part aux discussions et ne signèrent pas les résolutions de la Conférence.

La question des ordinations anglicanes fut d'abord examinée en séance plénière où furent entendus les rapports des Eglises de Roumanie, de Russie et de Bulgarie. Ces rapports furent ensuite discutés par une commission restreinte, composée de onze membres (quatre de l'Eglise russe et un délégué des Eglises de Géorgie, Roumanie, Bulgarie, Pologne, Albanie, Tchécoslovaquie). Celle-ci rédigea la résolution adoptée ensuite par l'Assemblée. Les Actes de la Conférence, qui sont publiés, permettent un examen objectif de la question [3].

---

1. Les autres questions examinées furent celles-ci : Le Vatican et l'Eglise orthodoxe. Le Mouvement oecuménique et l'Eglise orthodoxe, Le Calendrier.

2. L'Eglise de Tchécoslovaquie n'était pas encore à cette époque érigée en Eglise autocéphale. Mais l'exarque du patriarche de Moscou, Mgr Eleuthère, fut admis à signer les actes, tout comme un représentant d'une Eglise autonome.

3. *Actes de la Conférence des Chefs et des Représentants des Eglises Orthodoxes Autocéphales, réunis à Moscou à l'occasion de la célébration solennelle des Fêtes du 500e anniversaire de l'Autocéphalie de l'Eglise Orthodoxe Russe* (8-18 juillet), deux volumes reliés, Editions du Patriarcat de Moscou, Moscou, 1949. Traduction française officielle, deux volumes reliés, 418 et 480 pages, Moscou, 1950 et 1952. Texte russe et traduction française en vente à la Maison du Livre Etranger, 9 rue de l'Eperon, Paris (VIe), au prix de 1.000 frs français les deux volumes (texte ou traduction). Nous citons toujours la traduction officielle, en respectant scrupuleusement ses inélégances, sa ponctuation souvent défectueuse et son orthographe, notamment l'abus des majuscules.

La thèse adoptée par la Conférence s'exprime dans la résolution suivante, signée par les chefs ou représentants des Eglises autocéphales :

« Après avoir entendu les exposés au sujet de la hiérarchie anglicane, la Conférence des Chefs et des Représentants des Eglises Orthodoxes Autocéphales, animée d'un sentiment d'amour chrétien et fraternel à l'égard des chrétiens anglicans dans leurs recherches de la voie vers la reconnaissance de la validité de la hiérarchie anglicane, décide :

» 1. — La doctrine contenue dans les « 39 Articles » de l'Eglise Anglicane diffère radicalement des dogmes, de la doctrine et de la tradition confessés par l'Eglise Orthodoxe ; or, la solution de la question se rapportant à la reconnaissance de la validité de la hiérarchie anglicane doit, avant tout, avoir pour base un enseignement sur les sacrements, concordant avec l'Orthodoxie. Des consentements à la modification de l'enseignement contenue dans ces « Articles » sur les sacrements, visant à un rapprochement avec l'Orthodoxie et exprimés à titre privé par la hiérarchie anglicane, ne peuvent servir de base pour la solution de la question dans un sens positif. C'est pourquoi, si l'Eglise Orthodoxe ne peut consentir à la reconnaissance de la régularité de l'enseignement anglican concernant les sacrements en général et celui de l'Ordre en particulier, de même, elle ne pourra reconnaître la validité des ordinations anglicanes déjà accomplies. Si les Eglises de Constantinople, de Jérusalem, de Chypre, de Roumanie, de même que d'autres Eglises autocéphales, ont donné leur avis favorable à la reconnaissance de la validité des ordinations anglicanes, nous savons que cette reconnaissance a été conditionnelle.

» 2. — La question concernant la reconnaissance de la validité de la hiérarchie anglicane ne peut être considérée qu'en corrélation avec la question d'une unité de foi et de confession avec l'Eglise Orthodoxe, cette unité devant être constatée par un acte faisant autorité, et que l'on ne possède pas encore, émanant d'un Concile ou d'une Conférence du clergé anglican et qui serait approuvé ultérieurement par le Chef de l'Eglise Anglicane. En rapport avec ce qui précède, nous formons le vœu que l'Eglise Anglicane modifie sa doctrine du point de vue dogmatique, canonique et ecclésiastique et, en particulier, sa conception réelle des sacrements et plus spécialement, de celui de l'Ordre.

» 3. — En considérant avec toute attention et sympathie le mouvement qui se manifeste parmi de nombreux représentants de l'anglicanisme et qui tend au rétablissement des relations et de la communion des croyants de l'Eglise Anglicane avec l'Eglise Universelle, nous statuons que la hiérarchie anglicane contemporaine pourrait obtenir de l'Eglise Orthodoxe la reconnaissance de la validité de son sacerdoce, si entre les Eglises Orthodoxe et Anglicane était préalablement établie et expressément formulée (comme il est dit plus haut) l'unité de foi et de confession. A l'instauration de cette unité, tant désirée, la reconnaissance de la validité des ordinations anglicanes pourra être réalisée selon le principe de l'*Economie* par la décision d'un Concile de toute la Sainte Eglise Orthodoxe, une telle décision pouvant seule avoir de l'autorité pour nous.

» Nous prions que cela s'accomplisse selon l'inexprimable miséricorde Divine et que Dieu accorde l'esprit d'amour et de bienveillance qui incite aux bonnes actions à la gloire de Sa Sainte Eglise [4] ».

Ce texte représente un compromis entre la thèse russe rigoriste et la thèse roumaine, favorable à la validité. Le projet de résolution présenté par l'Eglise de Roumanie fut écarté par la majorité de la com-

4. *Actes*, II, pp. 445-446.

mission chargée d'examiner la résolution finale. On lui substitua un contre-projet russe qui fut adopté. La délégation roumaine réussit toutefois à écarter de la résolution l'article suivant :

« En ce qui concerne la question de savoir si la consécration du premier évêque anglican Parker avait été valide et si elle peut être reconnue comme telle, conformément aux dogmes et aux anciens canons oecuméniques, qui de tout temps ont guidé l'Eglise dans l'élection, la confirmation et la consécration de ses évêques, le point de vue orthodoxe se résume ainsi : les ordinations anglicanes ne peuvent être reconnues valides [5] ».

Le point de vue roumain, rejeté par la commission, était formulé ainsi :

« En ce qui concerne plus spécialement les ordinations anglicanes, on peut dire que le principe canonique ou historique de la succession apostolique ininterrompue ne saurait se heurter à des difficultés insurmontables si la situation de l'Eglise anglicane sur le plan dogmatique n'était pas tellement embrouillée et pleine de contradictions à l'égard des dogmes, de la tradition et, en général, de toute la conception religieuse de l'Eglise Orthodoxe... Après l'examen individuel du point de vue canonique de chaque cas particulier, les ecclésiastiques anglicans, après avoir fait leur profession de foi orthodoxe, pourraient être reçus sans être réordonnés, mais seulement selon l'ordre qui serait conforme aux circonstances [6] ».

Pour comprendre ces différentes thèses et les solutions qu'elles préconisent, il est nécessaire de rappeler brièvement les faits historiques, de passer en revue les arguments présentés par les orthodoxes, pour ou contre la validité des ordinations anglicanes, et d'examiner enfin la signification et la valeur théologique du principe de l'Economie, par lequel l'Eglise orthodoxe pense trouver une solution qui respecte à la fois les prérogatives de l'Eglise orthodoxe et les sentiments légitimes des croyants anglicans.

LES FAITS HISTORIQUES

L'épiscopat anglican est issu spirituellement de l'évêque Matthieu Parker. Si la consécration épiscopale de Parker est valide, les ordinations anglicanes sont valides ; si elle est invalide, celles-ci sont invalides à leur tour. On sait que l'Eglise catholique, par la voix du pape Léon XIII, a définitivement tranché la question d'une manière négative. La consécration de Parker est invalide pour défaut de forme dans l'administration du rite et pour défaut d'intention de la part du prélat consécrateur [7].

5. *Actes*, II, pp. 284 et 293.

6. *Actes*, II, p. 288. La formule est vague à dessein. Le professeur roumain, auteur du projet, veut parler du cérémonial de la réconciliation des hérétiques. Ce rite est diversement interprété par les Orthodoxes eux-mêmes. Les uns y voient la reconfirmation, les autres une forme plus solennelle de la Pénitence.

7. Bulle *Apostolicae Curae*, du 13 septembre 1896 : « Itaque... auctoritate Nos-

L'Eglise anglicane fut vivement attristée de cette décision négative. Elle refusa de reconnaître la sentence romaine : le 19 février 1897, les archevêques de Cantorbéry et d'York publièrent la *Réponse* à la bulle *Apostolicae Curae*; selon eux, le changement survenu dans le rite lors de la consécration de Parker n'était pas de nature à rendre le sacrement invalide, car les rites de l'ordre avaient beaucoup varié au cours de l'histoire. Les évêques catholiques répliquèrent par la *Défense de la Bulle Apostolicae Curae*. Comme les Anglicans avaient saisi l'Eglise orthodoxe russe de la question, les évêques catholiques adressèrent à leur tour la *Défense* à l'Eglise de Russie. De la sorte, celle-ci s'est vu d'une certaine manière établie juge d'une question qui n'était pas de son ressort.

Il n'y eut pas de réponse officielle mais un grand nombre de théologiens se sont occupés explicitement du problème. Les monographies les plus importantes furent celles de V.-A. Sokolov, professeur à l'Académie de Théologie de Moscou, *La hiérarchie dans l'Eglise épiscopale d'Angleterre* (Serguiev Posad, 1897), et celle de A.-I. Boulgakov, professeur à l'Académie de Théologie de Kiev, *De la légitimité et de la validité de la hiérarchie anglicane, du point de vue de l'Eglise orthodoxe*, Kiev, 1906.

Après la première guerre mondiale, le problème continua de susciter l'intérêt des Eglises orthodoxes. Le 22 juillet 1922, le patriarche oecuménique Mélèce Métaxas informa l'archevêque de Cantorbéry Randal Davidson que « l'ordination des évêques, des prêtres et des diacres de la Confession épiscopale anglicane a la même force que celle des Eglises romaine, vieille-catholique et arménienne, puisqu'elle renferme tous les éléments substantiels qui, du point de vue orthodoxe, sont considérés comme obligatoires pour la reconnaissance du sacerdoce qui découle de la succession apostolique [8] ». Le 8 août 1922, le patriarche fit part de sa décision aux autres Eglises autocéphales. Le patriarche de Jérusalem et l'Eglise de Chypre firent leur la décision de Constantinople.

Un nouveau pas vers la reconnaissance fut franchi en 1935. Du 1er au 8 juin 1935, se tint à Bucarest une Conférence de théologiens anglicans et roumains, représentant respectivement l'archevêque de Cantorbéry et le Synode de l'Eglise roumaine. On y considéra moins l'aspect canonique du problème que l'aspect doctrinal. Les théologiens anglicans souscrivirent aux articles suivants : Il y a sept sacrements, parmi lesquels l'Ordre. L'Ecriture et la Tradition sont les sources de la foi. Les Conciles oecuméniques définissent la règle de foi. La messe est un véritable sacrifice qui reproduit le sacrifice de la croix pour

---

tra, motu proprio, certa scientia pronuntiamus et declaramus, ordinationes ritu anglicano actas, irritas prorsus fuisse et esse omninoque nullas... » (Denz. 1966). Cette sentence est définitive.

8. Cité dans le rapport de l'Eglise roumaine, *Actes*, I, pp. 309-310.

en appliquer les fruits aux fidèles, etc. Après avoir constaté cette communion dans la foi, la Conférence décida de reconnaître la validité des ordinations anglicanes. Le 19 mars 1936, le Synode de l'Eglise roumaine fit siennes les conclusions de la Conférence, en y mettant toutefois la condition suivante : « Cette reconnaissance ne devient définitive qu'après la ratification par le pouvoir suprême de l'Eglise anglicane des conclusions faites par sa délégation concernant le sacrement de l'Ordre, y compris tous les éléments de se sacrement, conformément à la doctrine de l'Eglise orthodoxe [9] ».

Le 2 avril 1937, le Synode de Roumanie prit connaissance de la réponse de l'archevêque de Cantorbéry, selon laquelle les synodes de Cantorbéry et d'York acceptaient, à une majorité écrasante, les articles de foi souscrits par les théologiens anglicans à Bucarest en juin 1935. Le Synode constata toutefois que seule l'assemblée des évêques anglicans pouvait définir la foi de l'Eglise anglicane. En attendant qu'une assemblée de ce genre souscrive aux conclusions de Bucarest, la reconnaissance des ordinations, décidée en principe par la Conférence, restera conditionnelle.

Ces mesures dilatoires trahissent au mieux les réticences et les hésitations de l'Eglise orthodoxe quand il s'agit de reconnaître effectivement et non plus théoriquement la validité des ordinations anglicanes [10]. La question en était là, lorsque, à la faveur de la deuxième guerre mondiale et du climat d'union des Eglises, s'opéra un nouvel essai de rapprochement entre l'Eglise anglicane et l'Eglise orthodoxe russe. Le problème des ordinations anglicanes fut longuement examiné aux Conférences de Moscou en juillet 1948. Autant le débat sur l'Eglise catholique ou sur l'Oecuménisme fut vicié par l'atmosphère politique, autant les discussions sur les ordinations anglicanes furent sereines, appuyées sur une science historique et théologique digne de ce nom, et animées d'un sincère désir d'unité chrétienne. Il n'en est que plus intéressant de connaître les arguments allégués pour ou contre la validité. Avant de les passer en revue, il faut examiner une question préalable : L'Eglise orthodoxe est-elle compétente pour trancher ce problème?

LA COMPÉTENCE DE L'ÉGLISE ORTHODOXE

Si l'on se place au point de vue catholique, il est évident que l'Eglise orthodoxe n'a aucune compétence pour décider avec autorité de la

9. *Actes,* I, p. 331, rapport de l'archiprêtre roumain Ventilescu.

10. Chez les théologiens orthodoxes et les auteurs de manuels les avis sont partagés. La plupart pensent que les ordinations peuvent devenir valides par l'application du principe de l'économie, mais ils ne s'entendent pas sur les conditions et les limites de cette application. D'autres, et non des moindres (E. Popov, l'archevêque Serge de Vladimir, A. Maltsev, Mesoloras), restent inflexibles dans leur négation de la validité des ordinations anglicanes. Cfr *Actes,* I, p. 339, note 41.

validité ou de la non-validité des ordinations anglicanes. Le schisme anglican est une dissidence qui s'est produite dans l'Eglise catholique ; c'est à l'Eglise catholique qu'il appartient d'en connaître et d'en juger. Elle a jugé le différend. Il n'est plus loisible de reprendre le débat. Les orthodoxes, naturellement, ne pensent pas ainsi : ils ne reconnaissent pas l'autorité suprême et infaillible du pape. Selon eux, seul le Concile oecuménique est compétent pour décider de la foi ou pour trancher des questions canoniques qui engagent la foi [11]. Or les circonstances historiques rendent pour le moment impossible la convocation du Concile [12]. A défaut de Concile, il existe certaines suppléances, comme les Congrès de théologiens orthodoxes ou les Conférences des Chefs des Eglises autocéphales, qui peuvent créer l'unité de vue sur les problèmes litigieux, sans toutefois pouvoir porter des définitions infaillibles.

Pour juger de la validité des ordinations anglicanes, l'Eglise orthodoxe, après s'être déclarée compétente, peut recourir à une double procédure. Elle peut examiner la question selon la théologie et le droit catholiques et chercher pour quelles raisons le charisme de la succession apostolique, gardé dans l'Eglise catholique, ne s'est pas transmis à l'Eglise anglicane, lors de la consécration de Parker. Elle peut aussi examiner le problème selon la foi et la législation des Eglises anciennes, antérieurement au schisme, sans tenir compte des règles canoniques ou des changements de rites introduits dans la pratique sacramentaire par l'Eglise romaine après le schisme. C'est la voie qui est adoptée par la grande majorité des orthodoxes. Il leur semble, en effet, que les premières manifestations de ce que l'Eglise catholique appelle le schisme anglican furent, au contraire, une liquidation du schisme et un retour à la constitution des Eglises autocéphales. De même que l'Angleterre en tant qu'Etat souverain ne dépend d'aucun souverain étranger, de même l'Eglise d'Angleterre, établie dans un

11. Il est vrai, au milieu du XIX[e] siècle est apparu en Russie, avec Khomiakov, un courant moderniste qui ne reconnaît plus aux Conciles, même oecuméniques, une autorité infaillible. Celle-ci appartiendrait uniquement à l'Eglise des croyants, sans qu'il y ait distinction en elle d'une Eglise enseignante et d'une Eglise enseignée. Ces théories modernistes n'eurent guère d'adeptes aux Conférences de Moscou où la théologie orthodoxe s'est affirmée dans son ancienne rigueur.

12. Cette impossibilité dure depuis plus de dix siècles. Pendant ce temps, des schismes sont nés, des hérésies se sont manifestées, des problèmes nouveaux se sont posés. A toutes ces questions, l'Eglise orthodoxe n'a pas pu donner de réponse infaillible. Cette déficience de son ecclésiologie est d'autant plus grave que l'Orthodoxie fait des conciles oecuméniques le caractère spécifique de sa structure ecclésiastique. A ceux qui s'en étonnent, les orthodoxes répondent que si le besoin absolu d'un Concile oecuménique se faisait sentir, l'Esprit Saint inspirerait à l'Eglise des moyens aptes à le réaliser. « L'Eglise privée de la possibilité de convoquer des conciles, pour une raison ou pour une autre, ne cesse pas d'être Eglise ; et, entre autres traits, elle reste conciliable... La conciliation universelle se réalise de nos jours de façon imperceptible, par la presse et les relations scientifiques » (S. Boulgakov, *L'Orthodoxie*, pp. 101-108).

Etat souverain, ne doit dépendre d'aucune autre Eglise locale, conformément au principe de l'autocéphalie. Le pape, disent les orthodoxes, n'a plus aucune autorité sur l'Eglise d'Angleterre. Comme patriarche d'Occident, il avait le devoir de proclamer l'indépendance de l'Eglise d'Angleterre. Il ne l'a pas fait. Alors, cette Eglise secoua d'elle-même la tutelle papale; elle se donna deux archevêques et ne voulut reconnaître au-dessus d'elle d'autre autorité que celle des Conciles oecuméniques. Par ces diverses mesures, l'Eglise anglicane a fait retour en un sens à l'Eglise orthodoxe, non sans doute dans les articles de foi, mais dans les structures canoniques. C'est donc selon les anciens canons qu'il faut juger le problème des ordinations anglicanes [13].

Or le droit oriental est singulièrement compliqué quand il s'agit de la validité des sacrements conférés en dehors de la stricte communion orthodoxe. En règle générale, l'Eglise orthodoxe considère comme invalide tout sacrement conféré en dehors de l'Orthodoxie. Elle est particulièrement sévère quand il s'agit de l'ordination. Au sein même de l'Orthodoxie, les cas de réordinations sont fréquents et se produisent jusque de nos jours [14]. Aussi bien, dans le cas des ordinations anglicanes, l'argumentation canonique est-elle extrêmement confuse. Elle peut s'exprimer ainsi : le rite de l'ordination était de soi apte à transmettre la grâce de l'Ordre; mais ni le ministre ni le sujet n'ont réalisé les conditions canoniques pour la validité et la licéité du sacrement.

Les théologiens de Moscou ont d'ailleurs attaché l'importance primordiale à l'aspect théologique. Pour qu'un rite soit valide il ne suffit pas que le côté extérieur soit observé; il faut encore que dans cette Eglise la foi ou l'enseignement apostolique sur le rite en question se soit maintenu conforme à la doctrine de l'Eglise universelle.

Or, quelle fut entre 1550 et 1557 la doctrine de l'Eglise anglicane sur les sacrements en général et sur ceux de l'Ordre et de l'Eucharistie en particulier? Cette doctrine est contenue dans les « 39 Articles ». Or ceux-ci ne reconnaissent que deux sacrements proprement dits, signes efficaces de la grâce, les deux sacrements évangéliques du baptême et de la cène. Les anglicans de la Haute-Eglise prétendent aujourd'hui qui les « 39 Articles » ne sont pas la règle de foi de l'Eglise anglicane; qu'ils ne le furent même pas à l'origine. Ce dernier point est difficilement acceptable car les changements opérés dans l'Ordinal avaient précisément pour but de le rendre conforme à la foi des « 39

13. Ces idées sont développées par A.-I. Boulgakov et reprises dans l'exposé du professeur Vertogradov, *Actes*, I, p. 365. Le même point de vue est soutenu par le défunt patriarche Serge dans un article sur l'importance de la succession apostolique paru dans la *Revue du Patriarcat de Moscou*, n° 24-25 (1935), p. 7.

14. Le cas le plus récent est celui des clercs de l'Eglise Rénovée, ordonnés par des évêques authentiques mais tombés sous l'anathème du patriarche Tikhon. L'Eglise Rénovée collaborait avec les Soviets, autorisait le mariage des évêques et les secondes noces des prêtres. Cette Eglise schismatique disparut en 1943.

Articles ». Catholiques et orthodoxes sont ici d'accord : La doctrine contenue dans les « 39 Articles » et dans l'Ordinal d'Edouard VI ne considère pas l'Ordre comme le sacrement qui confère le pouvoir de consacrer le corps et le sang du Seigneur. Les orthodoxes disent que les ordinations faites selon ce rituel sont invalides par défaut de foi. Les catholiques disent qu'elles sont invalides par défaut d'intention : le prélat consécrateur n'avait pas l'intention de faire ce que fait l'Eglise quand elle accomplit le rite de l'Ordre. En un langage différent, catholiques et orthodoxes disent ici la même chose et cet accord est précieux : « Puisque les anglicans ne reconnaissent pas l'Ordre en tant que sacrement, dans le sens propre de ce terme, on se demande comment on pourrait reconnaître dogmatiquement la validité de la hiérarchie anglicane [15] ? »

Aujourd'hui, la doctrine de l'Eglise anglicane a beaucoup évolué : la Haute-Eglise souscrit volontiers aux principales thèses de la théologie sacramentaire orthodoxe ; la Basse-Eglise, par contre, abonde dans le sens protestant et ne reconnaît pas le sacrement de l'Ordre. Cette confusion indispose l'Eglise russe, qui ne peut savoir laquelle de ces deux tendances prévaut au sein de l'Eglise anglicane. Mgr Séraphim [16], ennemi déclaré de l'oecuménisme sous sa forme présente et de la maçonnerie anglaise, a exposé à la Conférence les contradictions doctrinales de l'Eglise anglicane et les influences néfastes auxquelles elle est soumise.

« Nous ne devons pas oublier que l'Angleterre est un des plus grands centres de la franc-maçonnerie. Venue de Grande-Bretagne, la franc-maçonnerie a envahi le monde entier. Nous autres, orthodoxes russes, pouvons le confirmer d'après notre propre expérience amère. C'est venant d'Angleterre que fut implantée en Russie la Société Biblique maçonnique, avec sa propagande protestante et maçonnique inouïe. Cette société britannique maçonnique ébranla à un tel point notre Eglise Orthodoxe que c'était un maçon de haut grade, le prince Galitzine, qui devint l'ober-procureur du Saint-Synode, tandis que le professeur à l'Académie de Théologie de Saint-Pétersbourg, Fessler, fonda dans cette capitale une loge maçonnique portant le nom d'Etoile polaire [17] ».

Arguments peu théologiques, on en convient, mais qui avec différents faits rapportés par le prélat ont réussi à jeter la suspicion sur la foi de l'Eglise anglicane.

LE PRINCIPE DE L'ÉCONOMIE

La majorité des théologiens orthodoxes réunis à Moscou considérè-

15. Exposé du professeur Vertogradov, de Moscou, *Actes*, II, p. 244.

16. L'archevêque Séraphim (Soboliev), 1881-1950, a joué un grand rôle, du point de vue théologique, dans l'émigration russe. Chargé de l'émigration russe à Sofia, il a lutté contre les théories modernistes de Boulgakov, notamment contre sa théorie sophianique qu'il réussit à faire condamner par le synode de Karlovtsy en 1936. A Moscou son rôle fut souvent décisif.

17. *Actes*, II, p. 270.

rent comme invalide la consécration de Parker et les ordinations anglicanes qui en sont issues. Il semble donc que l'Eglise orthodoxe doive adopter vis-à-vis d'un clerc anglican qui passe à l'Orthodoxie la même attitude que l'Eglise romaine pour les clercs anglicans qui viennent à elle, c'est-à-dire les ordonner purement et simplement, puisque l'ordination reçue dans l'Eglise anglicane est nulle. Il n'en est rien et la pratique de l'Eglise orthodoxe est ici tout à fait différente. Elle recourt dans le cas au fameux principe de l'Economie en vertu duquel l'Eglise a le droit de déclarer valide un rite qui ne l'est pas en réalité.

Du point de vue orthodoxe, selon la stricte rigueur, κατὰ τὴν ἀκρίβειαν, tout sacrement conféré en dehors de l'Eglise est invalide, même s'il est administré selon le rite et selon l'intention de l'Eglise par un ministre compétent. Mais, vu les grands inconvénients qui résultent de cette rigueur, l'Eglise jouit par rapport aux sacrements d'un pouvoir extraordinaire : par une dispensation maternelle, κατὰ τὴν οἰκονομίαν, l'Eglise, pour une juste cause et pour le bien des âmes, peut déclarer valide un sacrement en droit invalide [18]. Les orthodoxes n'admettent pas que l'on compare le principe de l'Economie à la théorie de la reviviscence des sacrements. Celle-ci, en effet, suppose que le sacrement a été valide mais infructueux à cause d'un *obex* dans le sujet, tandis que l'Economie suppose précisément que le sacrement administré n'a pas été valide.

Cette distinction entre rigueur et économie se trouve déjà dans les Canons de saint Basile sur le baptême. La théologie orthodoxe est restée obstinément attachée à ces principes. L'Eglise d'Occident a formulé dès le V^e^ siècle la distinction entre sacrement valide et sacrement infructueux. Au moyen âge la scolastique a développé la théologie de la reviviscence des sacrements en l'expliquant par la division tripartite du sacrement en *sacramentum tantum, res et sacramentum* et *res tantum*. Tout rite sacramentel, administré selon la forme de l'Eglise par un ministre compétent, ayant l'intention de faire ce que fait l'Eglise, à un sujet *capax*, produit toujours le premier effet, *res et sacramentum* (le caractère ou l'*ornatus* de l'âme), mais non nécessairement l'effet dernier, la grâce sacramentelle (*res tantum*), si les mauvaises dispositions du sujet y font obstacle. Dès que les dispositions requises de foi ou de charité sont réalisées, le sacrement produit son effet de grâce par la vertu du *res et sacramentum* rémanent : le sacrement est dit revivre. Cette théorie est théologiquement fondée : elle est incluse dans la pratique de l'Eglise qui ne réitère pas les sacrements validement administrés en dehors de l'Eglise. L'Eglise orthodoxe, elle, tantôt les réitère, selon la rigueur, tantôt ne les réitère pas, selon

18. Ceci explique notamment les variations de l'Eglise orthodoxe pour l'admission des Latins : tantôt elle a usé de rigueur en les rebaptisant, tantôt elle a fait appel à l'économie en les admettant par la pénitence.

l'économie. Ce qui n'était donc que tâtonnement aux origines est devenu une loi, dont les applications contradictoires font ressortir clairement le caractère non théologique.

Est-ce à dire que le principe de l'économie est d'une application illimitée? Bien qu'en ce domaine la pratique de l'Eglise ait beaucoup varié, il existe néanmoins un minimum requis à défaut duquel l'Eglise ne saurait user d'économie : c'est pour le baptême l'eau et l'invocation des trois personnes de la Trinité et pour l'Ordre la succession apostolique et la doctrine orthodoxe sur le sacrement. Le défunt patriarche Serge, dans un article important qu'il a consacré au problème des ordinations dans les Eglises hétérodoxes, réagit contre certaines tendances trop larges qui n'accordent aucune importance à la succession apostolique. Il rapporte pour les critiquer les propos tenus par un évêque russe, Mgr Hilarion, à un professeur anglican : « Cessez de vous tourmenter pour savoir si vous avez une hiérarchie ou si vous n'en avez pas. Adressez-vous directement à l'Eglise; elle vous accordera tout par un de ses rites sacramentels d'admission (Baptême, Pénitence ou Confirmation) : le privilège d'être dans le sein de l'Eglise universelle du Christ, un sacerdoce possédant la grâce, si celui qui vient à l'Eglise est prêtre, et tout le reste [19] ».

Autrement dit, à celui qui avant le sacrement d'admission ne possédait au fond, ni la dignité sacerdotale ni la grâce, l'Eglise par tel ou tel rite sacramentel d'admission confère tout ce que bon lui semble. S'il en était ainsi, la question de la succession apostolique dans la hiérarchie non orthodoxe n'aurait aucune importance. Il est impossible, affirme le patriarche, de le soutenir : jamais l'Eglise orthodoxe ne recevra sans ordination un pasteur protestant ou un prêtre écossais ou un chef de communauté de vieux croyants, qui n'ont pas le sacerdoce. Il résulte de là que la théorie orthodoxe de l'économie est moins éloignée de la théorie latine de la reviviscence qu'il ne paraît à première vue ou même que les orthodoxes ne veulent l'admettre : là où les catholiques parlent de sacrement valide mais infructueux, les orthodoxes parlent de rite valide et de sacrement invalide. Le métropolite Serge va jusqu'à parler de sacrement valide :

« Il serait plus juste de penser que l'Eglise ne procède pas aux réordinations des clercs hétérodoxes convertis, lorsqu'elle voit dans une société hétérodoxe déterminée la succession apostolique dans les ordinations et dans la doctrine,

19. Les *Actes* russes citent *Revue du Patriarcat de Moscou*, 1945, n° 2-3. La traduction française renvoie à la même revue, 1934, n° 2-3. En fait l'article en question se trouve dans le dernier numéro de la *Revue du Patriarcat de Moscou* qui ait pu paraître avant la guerre, le numéro 23-24, 1935, pp. 3-11, qui est un document rarissime. Nous reproduisons la citation d'après les Actes, bien que le texte soit un peu différent : « Elle vous recevra sans aucune humiliation, sans rebaptisation, sans réordination, et d'un seul coup elle vous donnera de sa plénitude l'être au sein de l'Eglise universelle et la grâce du sacerdoce et tout » (art. cité, p. 4, 2e colonne).

parce qu'elle considère ces ordinations comme étant valides. Pourtant, cela ne signifie nullement qu'en dehors de l'Eglise il peut y avoir des sacrements qui confèrent la grâce. L'Eglise reconnaît la présence de la grâce chez les hétérodoxes uniquement parce qu'elle les considère comme n'étant pas encore hors de l'Eglise (ἐκ τῆς ἐκκλησίας, S. Basile, canon 1) et maintient avec eux aussi longtemps qu'ils restent tels certaines règles de communion, bien qu'officiellement toute communion eucharistique et l'union de prières soient rompues. L'Eglise leur donne la possibilité de profiter dans une certaine mesure des parcelles de la grâce qui restent du repas copieux dont elle nourrit ses membres fidèles [20] ».

Cette conception restreinte de l'économie ressemble fort à la théorie de la reviviscence des sacrements et la manière dont le patriarche Serge explique la présence de sacrements salutaires en dehors de l'Eglise ressemble beaucoup aux explications proposées par les théologiens latins de l'efficacité des sacrements administrés hors de l'Eglise catholique. Les théologiens orthodoxes qui recourent au principe de l'économie à temps et à contretemps et le font intervenir à tout propos pour dirimer les questions que pose l'existence des sacrements en dehors de l'Eglise, feraient bien de s'inspirer de cette remarquable théologie du patriarche Serge [21].

Cette judicieuse interprétation du principe de l'économie et l'application limitée que propose le patriarche Serge, corrige ce que ce principe a de trop absolu, d'irrationnel ou d'arbitraire. L'Eglise orthodoxe ne réitère pas les sacrements mais use d'économie chaque fois qu'un sacrement a été validement administré dans une Eglise hétérodoxe. Elle agit aujourd'hui ainsi vis-à-vis des Catholiques, des Vieux Catholiques et des Arméniens pour les sacrements du baptême, de confirmation et de l'ordre; envers les Eglises protestantes pour le baptême. Quant aux ordinations anglicanes, la Conférence de Moscou n'est pas arrivée à une conclusion ferme. Certes, elle a statué qu'une fois réalisée l'unité de foi entre les deux Eglises, l'Orthodoxie userait du principe d'économie. Mais elle a prudemment remis la décision au futur Concile oecuménique. Elle a même écarté résolument l'application du principe de l'économie à des cas particuliers, comme l'avait demandé l'Eglise de Roumanie.

Le recours au principe de l'économie auquel les Eglises se montrent théoriquement favorables peut s'expliquer de deux manières :

20. *Actes*, II, pp. 250-251; article cité, p. 5, 2e colonne. Mgr Serge est tantôt nommé métropolite tantôt patriarche, parce que, avant de devenir patriarche en 1943, il avait gouverné l'Eglise russe depuis 1926, avec le titre de métropolite, gardien du trône patriarcal.

21. Le patriarche Serge s'est occupé à diverses reprises de ces problèmes, notamment dans les numéros 2, 3, 4, de la *Revue du Patriarcat*, publiée par lui. La prolifération des sectes religieuses en Russie l'a obligé à approfondir la question de la validité des sacrements et spécialement de l'ordre. Il réagit vivement contre une extension abusive du principe de l'économie et mit en relief la différence qu'il y a entre les confessions chrétiennes non orthodoxes et les sectes religieuses.

ou bien on n'attache pas d'importance à la succession apostolique et l'on pense que le principe de l'économie peut suppléer même à l'absence d'un rite valide. C'est là une théologie défectueuse. Rien ne permet d'affirmer que l'Eglise jouit vis-à-vis des sacrements d'un tel pouvoir. Seul le Christ peut conférer la grâce propre à tel sacrement sans passer par le rite du sacrement. Saint Thomas enseigne certes que le Christ aurait pu communiquer ce pouvoir à des hommes. Mais il ne l'a pas fait pour ne pas multiplier les têtes dans l'Eglise [22].

Ou bien on attache de l'importance à la succession apostolique et l'on use d'économie précisément parce que l'on pense que la succession apostolique existe dans le cas des ordinations anglicanes. Et c'est à nouveau une théologie erronée, non pas dans sa conclusion, mais dans le présupposé : penser que les ordinations anglicanes jouissent de la succession apostolique est directement contraire à l'enseignement de la Bulle *Apostolicae Curae*.

Du point de vue catholique, le résultat des Conférences de Moscou apparaît donc plutôt négatif. Mais en réalité, les discussions de Moscou ont montré aux orthodoxes eux-mêmes les insuffisances et les hésitations de leur théologie sacramentaire. L'évêque Goury, de l'Eglise russe, a exposé les théories du défunt patriarche Serge, si proches de la conception catholique et ignorées jusqu'à présent des théologiens russes eux-mêmes. C'est là un pas vers la conciliation des notions catholique et orthodoxe sur les conditions de validité des sacrements. De plus, en remettant l'application du principe de l'économie à la décision du futur Concile, la Conférence a pratiquement défendu à une Eglise locale d'user d'économie dans des cas individuels. Elle a empêché de la sorte que s'introduise dans l'Eglise orthodoxe un sacerdoce qui ne serait pas de succession apostolique. Ce sont là des résultats positifs qui montrent qu'en dépit de certaines apparences la théologie saramentaire de l'Eglise orthodoxe et celle de l'Eglise catholique sont plus convergentes que divergentes. Catholiques et orthodoxes professent en somme que l'Eglise n'aura jamais d'autre sacerdoce que celui qui vient du Christ par les apôtres et qui se transmet dans l'Eglise selon le rite reconnu par elle comme apte à signifier cette grâce et selon la foi qui est la sienne. Le malaise de l'Eglise anglicane vient en partie de la noble et douloureuse inquiétude qui la hante d'être privée de cette grâce.

Paris. A. WENGER, A.A.

---

22. S. Thomas, *Summa*, III[a] pars, qu. 64, art. 4 : « ... talem potestatem potuit ministris communicare, dando scilicet eis tantam gratiae plenitudinem... ut et ipsi possent sacramenta instituere et sine ritu sacramentorum effectum sacramentorum conferre solo imperio ».

La Religion de Charles Maurras

Quiconque a connu les haines excitées contre Charles Maurras, la comédie du procès de Lyon, la dignité du prisonnier de Clairvaux, avait pour la victime un profond respect. Ceux de notre âge avaient aimé la première *Action Française,* qui apportait, dans une atmosphère empoisonnée, un courant d'air frais. Ils se rappelaient l'enquête d'Agathon sur les *Jeunes gens d'aujourd'hui,* à la veille de la première guerre. Depuis longtemps, les catholiques français avaient accepté sans révolte injustice et humiliations, tant gallicanisme et jacobinisme leur avaient appris le respect de la légalité. Enfin quelqu'un nous invitait à nous défendre et à descendre de l'Aventin, retraite commode, mais stérile. Nous avions aimé l'A.F. quand, durant la première guerre, elle poursuivait défaitisme, lâcheté, trahison. Et nous avions connu des jeunes, que la lecture de Maurras avait ramenés de l'indifférence à la pratique religieuse, de l'incroyance à la foi.

Puis il fallut y regarder de plus près. « Politique d'abord », «Si le coup de force est possible », « Nous ne sommes pas des gens moraux », sonnaient étrangement. Le nationalisme intégral s'était mué en anti-sémitisme, en xénophobie farouche. L'exclusivisme d'Action Française devenait odieux, à force d'être injuste. Ils étaient les seuls nationaux, les seuls intégralement catholiques, les seuls efficients. Où cela pouvait-il conduire? Il y avait surtout la doctrine : une philosophie politique non seulement positive, mais positiviste. Peu à peu, elle déteignait sur nos amis, énervait leur foi, faussait leurs convictions, stérilisait leur action.

Tout cela nous revint en pensée, lisant avec tristesse l'ouvrage posthume de Maurras et comme son testament : « *Le Bienheureux Pie X, Sauveur de la France* ». Il s'agit surtout de l'histoire, véridique aux yeux de l'auteur, des démêlés entre l'Action Française et le Vatican, car pour lui les deux titres sont équivalents. Pie X a sauvé la France en arrachant l'Action Française des griffes du Saint-Office, manœuvré par les monsignori démocrates et le clan allemand. Par là, il maintenait la jeunesse dans la bonne voie du nationalisme intégral; condamnant le Sillon, il l'avait arrachée au pacifisme des démocrates chrétiens. La contre-épreuve est apportée par Pie XI. Trompé par les Nonces Ceretti et Maglione, eux-mêmes actionnés par le pacifiste Briand, il a condamné l'Action Française. Du même coup il enlevait à la jeunesse française l'arme sans laquelle les autres tombent des

mains. Il procédait au plus sûr désarmement unilatéral : il est responsable du désastre de 1940.

Nul ne songe à nier qu'à la double condamnation, de 1914 et de 1926, beaucoup d'humain et des intrigues assez peu nobles soient mêlés. Que l'affaire ait été mal engagée en Belgique après la guerre, et non moins mal conduite à Bordeaux, on en convient. Nous ne reviendrons pas non plus sur cette histoire de documents perdus, puis retrouvés, que Maurras explique à sa manière [1]. Nous examinerons simplement si la philosophie politique contenue dans les cinq ouvrages condamnés [2], était en elle-même assez nocive pour être censurée. D'où il résultera que, même après le Décret du 15 juillet 1939 [3], qui lève l'interdit porté contre le Mouvement d'Action Française et le Journal, la même doctrine demeure inacceptable. Nous aurons pour nous éclairer les propres confidences de Charles Maurras dans ses

---

1. On peut résumer ainsi la version de Maurras. Quand le P. Esser, Secrétaire de la Congrégation de l'Index, présenta le décret pour la signature, Pie X le mit dans son tiroir. Il y était encore sous Benoît XV. C'est vraisemblablement à la mort de ce dernier qu'il en fut tiré, sans doute avec une fausse clef, ou par effraction. Le document, qui n'était sans doute ni signé ni daté, aurait été revêtu d'une signature apocryphe et d'une fausse date, puis présenté à Pie XI. En même temps, pour enlever sa conviction, le même clan démocrate chrétien faisait imprimer à son usage une fausse collection d'*« Actions françaises »*.

On trouvera dans les *Acta Apostolicae Sedis* (t. XVIII, p. 529) et dans la *Documentation Catholique* (t. XVII, col. 135), l'histoire authentique de cette condamnation. Le jeudi 15 janvier 1914, « tous les consulteurs (de la Congr. de l'Index) furent unanimement d'avis que les quatre œuvres de Ch. Maurras, *Le Chemin du Paradis, Anthinea, Les Amants de Venise* et *Trois Idées politiques*... méritaient d'être prohibées; à ces œuvres ils déclarèrent qu'il fallait ajouter l'œuvre : *L'Avenir de l'Intelligence* ». Le 26 janvier 1914, les Cardinaux, membres de la Congrégation « décidèrent unanimement de proscrire, au nom de la S. Congrégation, les livres énumérés, mais de laisser la publication du Décret à la sagesse du Souverain Pontife ». Et ils estimèrent que l'*Action Française*, revue bi-mensuelle, devait être jointe. Le 29 janvier, Pie X recevait en audience le P. Esser, Secrétaire. « Il dit avoir reçu de nombreux côtés des requêtes lui demandant de ne pas laisser interdire ces œuvres par la S. Congrégation; ces œuvres, déclara-t-il, sont cependant prohibées, et doivent être considérées comme telles dès maintenant... Le Souverain Pontife se réserva toutefois le droit d'indiquer le moment où le décret devait être publié. S'il se présente une occasion de le faire, le décret qui prohibe ce périodique et ces livres sera promulgué à la date d'aujourd'hui ». Le 14 avril 1915, Benoît XV interrogea le P. Secrétaire de la Congrégation de l'Index. Celui-ci rapporta en détail ce qui avait été fait par la Congrégation, et la décision de Pie X. « Cela entendu, Sa Sainteté déclara que le moment n'était pas encore venu; car la guerre durant encore, les passions politiques empêcheraient de porter un jugement équitable sur cet acte du Saint-Siège ». Enfin, le 29 décembre 1926, Pie XI « a jugé qu'il était devenu opportun de publier et de promulguer ce décret du Pape Pie X, et a décidé d'en effectuer la promulgation avec la date prescrite par son prédécesseur d'h.m. Pie X ». En même temps, la condamnation était étendue au Journal l'*Action Française*. Le Décret est signé : Par ordre du Saint-Père, N. Canali, Assesseur.

2. *Le Chemin de Paradis, Anthinea, Les Amants de Venise, Trois Idées politiques, L'Avenir de l'Intelligence.*

3. *A.A.S.*, XXXI, p. 303.

entretiens avec Xavier Vallat, durant son internement à Clairvaux, et avec le Chanoine Cormier, sur son lit de mort [4].

X. Vallat, qui a vécu plus d'un an dans l'intimité de Maurras à Clairvaux, parle plusieurs fois de rationalisme et d'agnosticisme. Encore faut-il s'entendre. Il y a deux manières d'être agnostique. L'une consiste non seulement à ignorer l'absolu, mais à refuser à l'esprit le droit de le connaître et de l'affirmer catégoriquement. Elle est métaphysique et n'est point le fait de Maurras. Il ignore et il en souffre. Seulement, son esprit refuse chaque fois les raisons valables qu'il pourrait se donner. Son rationalisme est une exagération criticiste, une hypertrophie de l'exigence rationnelle.

On sait la cause. A Clairvaux, Vallat le taquine sur son incrédulité. La conversation s'est égarée sur ce qui aurait pu être si..., et Maurras conclut : « Nous avons eu de la guigne » — « Vous voyez bien que la chance existe, puisqu'il y a la guigne » — « Oh ! la chance, comment faut-il l'appeler ? » — « La Providence tout simplement » — Maurras hoche la tête, reste quelques instants silencieux, puis murmure : « C'est beaucoup s'engager [5] ».

La Providence et le problème du mal, nous voici au cœur du sujet. La surdité, tombée au seuil de sa vie, fut pour Maurras une terrible épreuve. Il a vu s'élever autour de lui ce mur de silence, qui sépare les sourds de la société, de la nature et de la vie. Il s'est réfugié dans la méditation solitaire, sauvé de la neurasthénie par l'intensité de sa vie intellectuelle. Mais il poursuivait seul sa pensée et construisait à son aise, loin du réel, un système du monde. Là est son drame. Le problème du mal, gratuit et injuste, s'est dressé devant lui. La Providence lui est apparue mauvaise. A Clairvaux, il récitait encore à Vallat une traduction de Lucrèce, que lui avait enseignée au collège d'Aix Mgr Penon [6]. « Comment un Dieu bon peut-il permettre cela ? » Telle est l'énigme sur laquelle Maurras a toujours buté, sans pouvoir la franchir. Il y revient au sujet d'Epicure, à l'occasion d'une étude du P. Festugière. « Epicure n'est pas un athée, loin de là. Mais il ne voulait pas croire que des dieux imparfaits aient fait ce monde si médiocre. Et c'est le grand problème, du moins pour moi... Oui, je sais bien, le péché. Mais ce n'est pas une réponse : pourquoi le péché ? J'ai cherché et je cherche la solution, et je ne la trouve pas [7] ».

Remettant au chanoine Cormier les bonnes feuilles de sa « Balance intérieure », Maurras avait attiré son attention sur les derniers vers :

---

4. Xavier Vallat, *Charles Maurras, N° d'écrou 8321,* Paris, Plon, 1953. Chanoine Cormier, *Mes Entretiens de prêtre avec Charles Maurras, mars-novembre 1952,* Paris, Plon, 1953.
5. Vallat, p. 90.
6. Vallat, p. 85.
7. Vallat, p. 185.

« Seigneur, endormez-moi dans votre Paix certaine,
Entre les bras de l'Espérance, et de l'Amour ».

Et nous y sommes : ni paix, ni espérance, parce que manquait l'amour [8]. Il est trop clair que les pauvres raisons apportées par la raison raisonnante ne pouvaient plus avoir prise. Le 4 septembre 1948, Mgr Breynat, O.M.I., venu le visiter, l'a voulu mettre sur la voie de la grâce. Il s'est fait poliment éconduire [9]. Maurras continue à buter sur le problème du mal. « *Et ne nos inducas in tentationem* » : il a retourné dans son esprit cette demande du *Pater*, il est remonté au texte grec. « Je ne comprends pas, dit-il au chanoine Cormier, qu'on puisse demander à Dieu, qui est souverainement bon, de ne pas tromper ses créatures. Toujours ce problème du mal, qui me harcèle [10] ». Et dès la seconde visite il s'était expliqué : « Depuis des années je me heurte aux murs d'une prison. Je suis las de tourner ainsi. Il y a huit jours, j'ai reçu d'un religieux que je connais bien une longue lettre. Elle contenait six pages de raisonnements. Que voulez-vous que je fasse de tout cela [11] ? »

Nous avons maintenant les éléments nécessaires pour comprendre cette page de l'*Avenir de l'Intelligence*, que Maurras a reproduite en son *Bienheureux Pie X* :

« Etait-ce la philosophie, était-ce la science qui l'avait réduit à cette impossibilité de croire?... Non seulement Dieu ne manquait pas à son esprit, mais son esprit sentait, si l'on peut s'exprimer ainsi, un besoin rigoureux de manquer de Dieu : aucune interprétation théologique du monde et de l'homme ne lui était plus supportable. Seulement, Dieu éliminé, subsistaient les besoins intellectuels, moraux et politiques qui sont naturels à tout homme civilisé, et auxquels l'idée catholique de Dieu a longtemps correspondu avec plénitude. Charles Jundzill et ses pareils n'admettent plus Dieu, mais il leur faut de l'ordre dans leur pensée, de l'ordre dans leur vie, de l'ordre dans la société dont ils sont membres [12]. »

Charles Jundzill, assidu aux leçons d'Auguste Comte, qui se bat avec la soif de Dieu, solidement installé dans la religion de l'ordre, c'est Maurras. Il ne croit plus. Les explications théologiques du mon-

---

8. « Et pourtant, cette âme est belle et sensible. Elle s'émeut au souvenir d'une amitié, d'un paysage, d'un beau rythme. Comment expliquer ces contrastes de violence et de douleur alternées, sinon que depuis soixante-cinq ans, il n'a plus entendu le brûlant appel de la charité, apporté au monde par le Fils de Dieu, et incessamment répété par S. Paul? » (Vallat, p. 52).
9. Vallat, p. 116.
10. Chanoine Cormier, p. 34. — Cfr Vallat, p. 242.
11. Chanoine Cormier, p. 30.
12. Maurras, *Romantisme et Révolution*, p. 95. Nous citerons d'après l'édition de 1921, qui a regroupé l'*Avenir de l'Intelligence* (1904) et *Trois Idées Politiques* (1898), dans *Romantisme et Révolution*; et *Le Dilemme de Marc Sangnier* (1906), *La Politique Religieuse* (1912), *L'Action Française et la Religion Catholique* (1913), dans la *Démocratie Religieuse*.

de ne lui suffisent plus. Dieu ne lui manque pas, du moins il cherche à s'en convaincre ; mais ce « besoin rigoureux de manquer de Dieu », qu'est-ce à dire ? On ne manque, au fond, que de ce qu'on désire, et ce « besoin de manquer » ne peut signifier que la lutte contre ce désir, toujours présent. Alors, ni dans les ouvrages condamnés, ni plus tard, Maurras ne fait profession d'athéisme. Agnostique, oui, mais ni militant, ni dogmatique. Comment lui, qui souffrait tant de sa foi perdue, aurait-il pu consentir à la tourmenter chez d'autres ? Les raisons de la condamnation sont ailleurs.

« Charles Jundzill et ses pareils n'admettent plus Dieu, mais il leur faut de l'ordre dans leur pensée, de l'ordre dans leur vie, de l'ordre dans la société dont ils sont membres ». Maurras avait besoin d'une philosophie de remplacement : il s'est tourné vers Auguste Comte. On s'exposerait à ne rien comprendre à sa pensée, même politique, si on oubliait qu'elle s'appuie sur une doctrine de l'ordre. Il faut revenir au *Chemin de Paradis*. L'auteur en a retiré la « *Belle mort* », le commentaire du *Magnificat* inclus d'abord dans le « *Mythe des serviteurs* », quelques autres passages blessants pour la conscience catholique. Chacun de ces contes harmonise une mélodie, toujours la même. Qu'il s'agisse de la nature, de l'art, du plaisir, de la pensée, de la vie : il y a des lois de la beauté. Elles consistent dans l'ordre, qui est proportion des parties à l'intérieur d'un tout. Mais celui-ci est nécessairement fini, clos, achevé. Il cesserait d'être un *tout*, s'il n'était fermé ; et l'ordre serait impossible, qui ne serait pas rapporté à une unité définie.

Ainsi de la vie, qu'achève la mort. « J'ai vu l'auguste nécessité de la Mort. Toute chose en effet est destinée à prendre fin par le fait qu'elle aspire à remplir son essence ; pour être entièrement, il faut qu'elle prenne figure ; mais qui saurait marquer, aussi nettement, le contour de la pâle figure de la vie [13] ? »

En est-il bien sûr ? Il cherche encore à se le persuader, dans *Anthinéa*. C'est sur l'Acropole, devant une frise du Parthénon, qui représente la naissance du Jour, la Nuit qui s'enfuit. « La Mort accède et participe à ce mouvement accompli... La voilà devenue l'élément essentiel de la vie de l'esprit, qui ne peut rien penser sans l'arrêter, le définir, et le faire mourir [14]. » Alors, il se veut intégralement rationaliste, contre Bergson. Mais à Clairvaux, n'ayant plus de public et ne pensant que pour lui-même, l'autre nostalgie remonte, appelée par la même soif de beauté. « Il m'arrive de penser que la beauté, à un certain point de perfection, ne doit pas disparaître, et que son *double* est conservé quelque part... Sûrement, nous ne disparaissons pas en entier. Quelque chose d'immortel est en nous [15]. »

13. *Chemin de Paradis*, p. 200.
14. *Anthinéa*, p. 81.
15. Vallat, p. 120.

Si le Ciel est fermé, si Dieu est perdu, l'être, lui aussi, est nécessairement fini. Ainsi le veut un rationalisme obstiné. L'ontologie de Maurras est une philosophie des essences, et son univers est fermé. Car tout se tient. La raison est la faculté qui définit; définir est délimiter, distinguer et séparer, achever. Le seul monde connaissable est un monde clos [16]. Nous voici bien au point crucial. L'Infini est une tentation. L'accepter serait tout renverser, rendre impossible cet ordre qui est nécessaire et qui — si Dieu n'est plus — ne se peut appuyer que sur lui-même. Tout s'écroule, si vient à lui manquer cette limite où il s'enclôt. D'où les colères de Maurras, d'où son indignation, sa haine contre le protestantisme, plus encore contre Marc Sangnier, quand, avec l'aspiration, sentimentale et non plus rationnelle, vers l'Au-delà, ils ouvrent sur le vide ce qui doit être fermé [17].

Nous pourrions, certes, achever cette ontologie par une théorie de l'Etre absolu, transcendant et infini. Ici viendrait le système platonicien de la participation, ou la doctrine thomiste de l'analogie. Toute l'esthétique maurassienne serait reprise et dépassée. L'ordre serait alors proportion des parties entre elles, à raison de leur proportion au tout, lui-même intelligible par sa relation à un Tout, absolument simple et non composé de parties : le multiple deviendrait intelligible par l'Un. Mais alors la raison discursive, celle qui définit et enclôt, devrait accepter d'être sous-tendue par un *Intellectus,* appétit et faculté de l'Etre; et les essences, enfermées en leur être participé, seraient pensées en fonction de l'Etre absolu, qui est Acte pur. Mais il nous faudrait sortir de l'empirisme aristotélicien comme du rationalisme, et Maurras, qui se veut Athénien, refuse Platon [18].

« Charles Jundzill et ses pareils n'admettent plus Dieu, mais il leur faut de l'ordre dans leur pensée, de l'ordre dans leur vie, de l'ordre dans la société dont ils sont membres ». Il leur faut une philosophie de remplacement. Charles Maurras s'est mis à l'école d'Auguste Comte, car les *Leçons de Philosophie Positive* enseignent le culte de l'ordre, et le respect de la tradition [19]. Il en a retenu une Politique.

16. « Dès que l'être commence à s'éloigner de son contraire, dès que l'être est, il a sa forme, il a son ordre. Et c'est cela même dont il est borné qui le constitue. Quelle existence est sans cette essence? Qu'est-ce que l'être sans la loi? A tous les degrés de l'échelle, l'être faillit quand mollit l'ordre » (*Démocratie religieuse,* p. 27).

17. « L'infini, comme ils disent... Rien que ces sons absurdes et ces formes honteuses devraient induire à rétablir la belle notion du fini. Quel Grec l'a dit? La Divinité est Nombre. Tout est nombre et délimité » (*Chemin de Paradis,* p. XIII).

18. Maurras me fait lire des réflexions fulgurantes, écrites à Riom, sur l'insuffisance de la philosophie platonicienne. Maurras me dit : « Ce jour-là, j'ai refermé Platon, et ne l'ai plus rouvert » (Vallat, p. 59).

19. Il aime à se réciter « à mi-voix, dans la nuit », les « syllabes sacrées », d'Auguste Comte : « ordre et progrès; famille, patrie, humanité; l'amour pour principe et l'ordre pour base; le Progrès pour but; tout est relatif, voilà le seul

Celle-ci est science d'observation, à partir de faits contrôlés. Elle relie entre eux des événements sociaux. Comme Durkheim, elle « traite les faits sociaux comme des choses, enchaînés entre eux par des rapports d'antécédent et de conséquent ». Il y a des « lois de la politique française », dira plus tard Charles Benoist.

Au reste, nul finalisme. Nous ne sommes pas disciples de Hegel, nous ne construisons pas une philosophie de l'histoire. Nous ne subordonnons pas l'individu à la société, nous constatons un fait d'observation [20] : l'individu naît et vit entouré dans un milieu familial, puis national; pour qu'il puisse être, il faut que la société soit. Sans doute, la Politique est non seulement positive, mais normative. Elle comporte des impératifs, mais politiques et non point moraux. « Nous ne sommes pas des gens moraux ». Nul machiavélisme en cela. La raison d'Etat ne justifie pas *moralement* les moyens, si elle les exige politiquement [21]. Que les raisons pour lesquelles une action est politiquement bonne, soient autres que celles pour lesquelles elle est moralement mauvaise, on se mettra volontiers d'accord [22].

Il faut cependant qu'elle contraigne, car les hommes ne sont pas volontiers soumis aux exigences de la société. Maurras se tourne vers Auguste Comte, et lui demande une religion. Si l'homme est par nature animal social, il s'agit de l'amener à réaliser, pour la meilleure humanité possible, la meilleure société possible. L'histoire a démontré sans doute l'interdépendance mutuelle de la morale et de la sociologie : la première n'existant comme science, que lorsque la sociologie a pris forme; et celle-ci ayant besoin de la morale, qui lui propose des fins à atteindre et des problèmes à élucider [23]. Mais cela ne suffit pas, parce qu'une construction simplement rationnelle est inadéquate. Des convictions devront maintenir, dans la ligne et dans l'ordre, les impulsions de l'instinct social. Il y faut une foi religieuse, un dogme aimé : la religion y pourvoira. L'âge métaphysique avait

---

principe absolu; induire pour déduire, afin de construire; savoir pour prévoir, afin de pouvoir; etc. » (*Romantisme et Révolution*, p. 92).

20. « D'une part, le nouveau-né est si faible, d'autre part il est appelé à un tel degré de développement, que la société ne le quitte jamais. Elle le reçoit et elle le continue; elle l'a précédé et elle le suit... Vraiment on ne peut pas dire : 1, l'homme, 2, la société. Il faut absolument se ranger au parti de dire : 1, la société, 2, l'homme » (*Démocratie Religieuse*, p. 315).

21. Encore à Clairvaux, « on le sent presque irrité de ce que ses disciples croient nécessaire de poser des règles de morale religieuse à la base de la renaissance nationale, alors qu'il a cru démontré que l'amour de la Patrie suffit à y pourvoir... Il a comme une répugnance de vieux légiste à ce qu'on mette trop de religion dans les conditions nécessaires à la bonne marche du pays » (Vallat, p. 262).

22. « L'ordre de la politique et l'ordre de la morale sont distincts. La conscience humaine poursuit des fins spirituelles, elle cherche le salut individuel. La politique s'intéresse à la vie prospère des communautés : elle détermine les conditions générales du bien public dans les groupes naturels que forment les hommes » (*Enquête sur la Monarchie*, p. 337).

23. *Romantisme et Révolution*, p. 103.

l'Etre absolu. Le Grand Etre d'A. Comte est l'Humanité. L'idée n'en est pas absurde, car cette humanité n'est ni un concept abstrait, ni l'ensemble de nos contemporains, mais aussi ceux qui nous ont précédés, qui se prolongent en nous, dont nous sommes les débiteurs véritables. « Cette nombreuse élite forme ce qu'il y a de plus réel en nous ».

Nous voici en possession d'une religion sans infini ni absolu. Il le faut, si la poursuite, « hors de notre système solaire », de mondes toujours livrés à l'agitation réintroduit le désordre dans la société. Mais « le culte rendu à l'humanité sert proprement d'excitateur continuel et régulier aux puissances d'enthousiasme et d'énergie accumulées dans le dogme [24] ». Culte de la famille et de la Patrie, rythmes des fêtes et des saisons, donnent à l'humanité personnalité et vie. L'ordre règne, la discussion stérile est finie, les éléments délétères sont éliminés. « L'homme abdique ses prétendus droits, mais il remplit les devoirs qui le perfectionnent. L'esprit d'anarchie dissous, l'ordre ancien se confond peu à peu avec l'ordre nouveau [25]. »

Entendons-nous. La morale ne vient pas rendre obligatoires les préceptes de la politique : ils valent par eux-mêmes. La religion ne vient pas imposer une contrainte extérieure où l'ordre rationnel suffit. Le prêtre ne supplée pas le gendarme; le confessionnal ne vient pas en aide au tribunal [26]. Telle est la valeur de la religion : elle fait de l'ordre non par contrainte, mais en utilisant les plus nobles aspirations humaines. Etant de nature spirituelle, instinct et élan d'âme, elle est le lien le plus ferme des sociétés.

Toutefois — ici, Maurras abandonne A. Comte — l'humanité est trop lointaine et trop informe, pour être l'objet d'une religion. Il faut, avec les mêmes principes, chercher plus près de nous un objet d'amour vital, biologique, qui puisse devenir objet de culte. Et c'est la Patrie [27]. Nous voici en présence d'une société concrète et bien définie. Dès lors « ce que j'attends de l'Etat, c'est la garantie souveraine de mon essence, l'indépendance de ma patrie, le libre usage de mon idiome natal, le maintien des coutumes et des traditions nationales [28] ».

---

24. *Romantisme et Révolution,* p. 113.
25. *Romantisme et Révolution,* p. 115.
26. Maurras reproche aux catholiques sociaux de « mettre une rallonge au Décalogue et aux Saintes Ecritures. Les commandements de Dieu nous donnent les règles d'une morale individuelle, le moyen d'être bon père, bon époux, bon voisin, bon citoyen par voie de conséquence. Mais en tirer un système social ou économique obligatoire pour tout baptisé me paraît abusif » (Vallat, p. 268).
27. « Un vrai nationaliste place la Patrie avant tout. Il conçoit donc, il traite donc, il résoud toutes les questions pendantes dans leur rapport avec l'intérêt national » (*Démocratie Religieuse,* p. 244).
28. *Gazette de France,* 15 juillet 1907, cité par P. Descoqs : *A travers l'œuvre de M. Ch. Maurras,* p. 47.

Certains opposent une objection. L'ordre suppose autorité, subordination des fonctions, continuité du présent et du passé; mais d'où vient son caractère obligatoire? Pourquoi la Nation est-elle la valeur suprême? Et ils cherchent un absolu pour fonder l'un et l'autre. Faisant Maurras plus rationaliste qu'il n'est, ils s'indignent contre un nationalisme qui ne serait que sentimental. « Si la Nation s'impose à moi comme un impératif catégorique, il faut à l'obligation morale une justification rationnelle : « avant de nous incliner, nous exigeons des preuves, et qui soient péremptoires [29] ».

Surtout pas cela. Chercher au-dessus de l'ordre politique un Ordonnateur suprême qui l'ait composé, au delà de lui une Fin dernière à laquelle il soit orienté, c'est abandonner sa cohérence intrinsèque : *mole sua stat*. Nous sommes en sociologie positiviste. Demander à la métaphysique une justification de l'ordre, chercher aux faits sociaux un « pourquoi », projeter au delà de leur agencement une finalité, n'a pas de sens. Les catholiques le font, mais ce qu'ils expliquent par le surnaturel, ce sont des lois naturelles [30].

Au reste, l'individu n'accepte pas facilement la prédominance des intérêts sociaux. Si on lui offre l'idée de nouer des relations directes avec l'Etre absolu, il sera vite éloigné du respect qu'il doit à ses maîtres prochains et visibles. Et voici l'avantage du catholicisme romain, contre le protestantisme, et contre le judaïsme : il *organise* l'idée de Dieu, « il propose la seule idée de Dieu tolérable aujourd'hui dans une société policée ». Le judaïsme, étant une théocratie, opposait les prophètes aux rois; par le libre examen, le protestantisme introduit l'anarchie dans les consciences; le catholicisme seul discipline le sentiment religieux et le maintient dans la juste mesure de l'ordre. Positivistes agnostiques et théologiens catholiques peuvent se mettre d'accord, dans un intérêt commun, pour une défense commune contre un ennemi commun : défense de la tradition contre la révolution individualiste, de l'ordre contre l'anarchie mystique [31].

Dès lors, la place du catholicisme dans l'unité française est évidente. L'empirisme organisateur l'a découverte dans notre histoire. Il est une institution qui, comme la monarchie, plus qu'elle peut-être, en quinze siècles a fait la France. Il ne s'agit aucunement de gallicanisme. Une église nationale, comme les autocéphalies orthodoxes, l'anglicanisme, le luthéranisme suédois, est une calamité. Séparée du siège de Rome, qui lui assigne et délimite ses dogmes, elle est livrée « à la lettre des Ecritures, aux commentaires des rabbins ». Interro-

29. P. Descoqs, *A travers l'œuvre de M. Ch. Maurras*, p. 335.

30. « Une pensée politique peut être chrétienne sans rien opposer à la nôtre. Elle cherche, il est vrai, dans la métaphysique et la religion une justification que nous n'y cherchons pas. Mais que justifie-t-elle ainsi par le surnaturel? Des lois naturelles » (*Démocratie Religieuse*, p. 33).

31. Sur cet ensemble : *Trois Idées Politiques*, Note III, dans *Romantisme et Révolution*, p. 273 et sv.

geons l'histoire : il s'agit de la défense du foyer, du métier, de la cité, des institutions qui composent un ordre et ont fait notre pays. « Comment méconnaître que cette France était la fille de ses Evêques et de ses moines [32] ? »

Voici donc le catholicisme de Maurras enfermé dans le fini. Le rôle de l'Eglise, institution terrestre, sera de défendre un ordre fini [33]. Cela, dans l'exercice même de sa mission spirituelle, qui est de protéger les fidèles contre toute évasion anarchique [34]. Car « les tumultueuses sentences des prophètes [35] » sont dangereuses pour l'hygiène de l'Etat. Tout prophète est un Savonarole. Il dresse contre l'ordre établi les rêveries de son imagination, dont il fait des ordres de Yahweh, et soulève contre les rois les insurrections populaires. Mais l'Eglise veille [36]. Elle corrige la Bible. On l'a bien vu en Allemagne, après la révolution protestante. « Ce biblisme sans frein emportait ou bien bouleversait tout d'abord cette discipline mentale, morale, esthétique, cette raison, ce droit, cette loi, cet ordre, ce goût, qui rassemblaient tout le capital civilisateur de l'esprit classique [37]. »

Dans une page célèbre, du plus parfait classique, ciselée avec amour, Maurras a résumé son romanisme. « Je suis romain... dès que j'abonde en mon être historique et moral », parce que les intérêts du catholicisme romain et ceux de la France se confondent presque toujours, ne se contredisent nulle part. « Je suis romain... par tout le positif de mon être : par tout le trésor d'humanisme reçu d'Athènes et transmis par Rome à Paris : « je suis romain, je suis humain, deux propositions identiques [38] ».

Aussi bien : politique d'abord. C'est de l'avenir national qu'il s'agit ; la politique religieuse ne fait pas exception. Si la Monarchie est en fait la condition de la durée de la France, il n'y a pas de ralliement qui tienne ; tout ce qu'on demandera aux Français de renier de leurs sentiments politiques sera perdu pour la lutte religieuse. Et si, en

32. *Démocratie Religieuse,* p. 464.

33. « Toutes nos idées favorites : ordre, tradition, discipline, hiérarchie, autorité, continuité, unité, travail, famille, corporation, décentralisation, autonomie, organisation ouvrière, ont été conservées et perfectionnées par le catholicisme » (*Démocratie Religieuse,* p. 33).

34. *Démocratie Religieuse,* p. 41.

35. « On ne peut lire indéfiniment ces textes sacrés sans y respirer quelque miasme de l'esprit prophétique ou millénariste. Le miraculeux, c'est bien plutôt que le commerce de la Bible n'ait pas fait plus de ravages » (*Action Française hebdomadaire,* 18 octobre 1899, cité par P. Descoqs, *o.c.,* p. 77.

36. « Le romain supprimé, et avec ce romain, l'unité et la force de la religion énervées, les monuments écrits de la foi catholique obtiendront nécessairement toute la part de l'influence religieuse enlevée à Rome ; on lira directement dans les textes ; on y lira surtout la lettre, et la lettre, qui est juive, agira, si Rome ne l'explique, à la juive » (*Démocratie Religieuse,* p. 24).

37. *Romantisme et Révolution,* p. 4.

38. *Démocratie Religieuse,* p. 26.

fait également, le catholicisme est lié à notre territoire, à nos mœurs, à notre avenir, la question se résoud sur le terrain politique. Et la politique religieuse est d'abord une politique : elle consiste en premier lieu à s'emparer, puis à s'assurer du pouvoir [39].

Dans une forme plus apaisée, et plus acceptable, Maurras reprenait la question, le 9 juin 1949, à Clairvaux, au sujet des « *Réflexions politiques* » de l'Amiral Auphan. « Le problème reste posé : quelles sont les règles politiques à établir, quel est le régime constitutionnel à préconiser, qui puissent le mieux travailler à la rechristianisation d'un peuple qui s'est éloigné du Décalogue? Mélanger les genres ne vaut rien : le pouvoir civil a sa besogne, qui est, en partie, de mettre le prêtre en mesure d'accomplir sa tâche. Dire que la France ne serait heureuse qu'en redevenant chrétienne est un vœu pieux, mais ce n'est qu'un vœu. La question, c'est de savoir si la République peut lui permettre de redevenir chrétienne [40]. »

En conclusion de *Romantisme et Révolution,* Maurras propose une collaboration entre positivistes et catholiques. « S'ils se distribuaient entre ces deux systèmes, l'un et l'autre énergiquement ordonnés, les défenseurs du genre humain auraient vite raison de leur adversaire : l'esprit de l'anarchie mystique ». Telle est bien la grande illusion, par laquelle beaucoup furent tentés. Qui ne voit que l'offre est inacceptable? A défaut d'accord complet sur les buts, il faut du moins être assuré qu'on va combattre le même combat [41]. Mais l'Eglise qu'on invite à la bataille, ou qu'on nous propose de défendre, est tout humaine. Elle est institution temporelle, qui entre dans la construction de la Nation comme élément nécessaire. Encore ne peut-elle jouer ce rôle qu'à condition d'être exorcisée. Elle a pour objet de faire de l'ordre. Mais cela consiste à neutraliser le « venin » contenu dans l'amour de Dieu : la poursuite de la rencontre directe avec Lui, la soif de la Possession Infinie, l'affirmation d'un Droit absolu, antérieur à celui du Prince, et d'une Loi, d'où les autres tirent leur valeur. Pour cette rencontre et pour cette possession, chacun de nous est prêt à tout sacrifier, même sa Patrie, à tout accepter, même la mort de sa Nation. Et c'est notre fierté que tant de nos frères, qui sont nos frères avant d'être des étrangers, l'acceptent ainsi, sous nos yeux, chaque jour.

Error personae. L'Eglise qu'on nous offre de défendre, honorer, protéger, mettre au premier rang dans l'Etat, n'est pas la nôtre. Elle n'est pas la Catholique. La nôtre, certes, définit nos dogmes, met de

---

39. Cfr *Démocratie Religieuse,* p. 189 et p. 282.
40. Vallat, p. 251.
41. N'est-ce pas la même tentation qui sollicite les « chrétiens progressistes », à qui les marxistes offrent leur main tendue pour une autre « politique d'abord » ?

l'ordre dans les consciences, contrôle les aspirations des fidèles et les prophéties des saints. Mais elle n'est pas une institution seulement temporelle. Epouse du Christ, elle est, par l'œuvre de son divin Fondateur, Société surnaturelle. Son royaume non plus n'est pas de ce monde. Sa mission est de nous introduire, dès ici-bas, dans la Vie divine, pour nous conduire, au delà, à la divine Vision. Tolérer qu'il soit fait même abstraction de cette origine et de cette mission, c'est déjà errer sur sa nature et sur les exigences de notre foi.

La réponse est aisée. Une conception positiviste de l'Eglise ne peut pas être catholique, aussi Maurras ne demande pas aux catholiques de l'adopter. Au contraire, plus ils seront catholiques, plus ils rendront à la Nation le service qu'on attend d'eux. Précisément, le grief opposé à Sangnier et aux « abbés démocrates » est de ne l'être pas assez, de confondre ce qui doit être distingué, d'estomper leur doctrine, d'amadouer l'adversaire avec des notions confuses, de faire de leur catholicisme une religion de sentiment : de n'avoir ni fermeté ni clarté. Le *nationalisme intégral* exige le *catholicisme intégral.*

Mais à force de fuir Lamennais, on peut tomber chez Bonald. Son traditionalisme est en effet tout proche de celui de Comte. Et le traditionalisme, comme le fidéisme, est une erreur, peut-être pour les mêmes raisons. A force de demander à la raison raisonnante ce qu'elle ne saurait donner seule, et d'enregistrer son échec, on peut se réfugier dans la seule tradition. Mais celle-ci n'est pas la foi. La tradition chrétienne est raisonnable et raisonnée. Elle n'est pas un chèque en blanc, signé au passé, parce qu'il est le passé, ni un abandon aveugle à l'autorité, parce qu'elle est l'autorité. *Fides quaerens intellectum.* L'argument de tradition vaut, parce qu'il se joint à l'argument d'Ecriture, et il est complété par la spéculation. Et dès que nous entrons dans celle-ci, l'intelligence critique reprend ses droits. L'école maurassienne aime à souligner son affinité avec le thomisme. Quel thomisme? Pour nous qui aimons S. Thomas, et le suivons comme notre maître préféré, nous n'en faisons pas ce que certains « intégristes » en feraient, plus proches en cela du Comte de Maistre que de S. Thomas. Il est un guide, et ouvre des horizons que certains de ses disciples auraient tendance à fermer.

C'est bien en cela que « nationalisme intégral » et « catholicisme intégral » sont cousins. Par leur intransigeance et leur exclusivisme. Les uns ni les autres ne peuvent supporter aucune vérité qui ne soit leur vérité, aucune école qui ne soit leur école. Ils sont les seuls nationaux, les seuls catholiques. Et cela les entraîne à blesser, outre la charité chrétienne, la plus élémentaire justice. Benoît XV, dès sa première encyclique, donnait congé à cette aveugle suffisance [42].

---

42. « Nemo privatus, vel libris diariisve vulgandis, vel sermonibus publice habendis, se in Ecclesia pro magistro gerat. Norunt omnes cui sit a Deo magis-

Une autre conséquence en découle, qui donne au « politique d'abord » un sens nouveau. Nul apostolat catholique ne saurait être efficace, tant que l'obstacle politique n'a pas d'abord été renversé. Leur exclusivisme l'exige. Le « Sillon » confondait politique et religion, mais l'Action Française interdit toute action catholique en dehors d'elle. « On ne guérit pas la peste ou le choléra », nous était-il infiniment répété. Mais il est faux d'abord, que la forme monarchique soit la seule absolument vraie, et non moins faux qu'elle ne puisse être restaurée en France que dans les rangs de l'Action Française. Plus évidemment faux que cette restauration antérieure soit la condition nécessaire de tout renouveau catholique. L'expérience a démontré quel obstacle l'exclusivisme d'Action Française opposait au libre épanouissement de l'Action Catholique. Qu'on ne voie pas là rivalité de boutiques. Sinon la foi, du moins la docilité vraie d'une grande partie de la jeunesse était en péril. Le « non possumus » de 1926 [43], la rébellion de trop de catholiques, les drames qui ont suivi, en administrent une preuve indiscutable. Mis en demeure de choisir entre l'obéissance due au Saint-Siège et leur préférence politique, un trop grand nombre ont sacrifié la première à la seconde. Pourquoi, sinon parce que, à leur insu, la philosophie maurassienne avait déteint sur eux. A force de considérer le catholicisme comme l'une des réalités historiques — la principale — qui ont fait la France, ils en étaient venus à ne plus voir l'Eglise que sous cet angle. La société surnaturelle devenait simplement un élément de la société temporelle. Malgré eux, ils étaient imprégnés de naturalisme. Un religieux, qui fut l'un des maîtres écoutés de l'Institut d'action française, disait à la fin de sa vie : « Nous étions quelques-uns à penser que des catholiques suffisamment formés pouvaient, sans inconvénient pour leur foi, collaborer, sur le terrain politique, avec les positivistes d'Action Française. La preuve que nous étions dans l'erreur, c'est ce qui est advenu dans la suite ».

Cette imprégnation s'étendit à d'autres domaines. Le « nationalisme intégral » était, pour certains, une religion de remplacement. Il fut, pour de nombreux catholiques d'Action Française, un obstacle à la charité et à la justice, à l'esprit simplement catholique. Nous ne ferons certes pas de la foi dans la Société des Nations un treizième article du Symbole. Mais ce désarmement des esprits et des cœurs, sur lequel Benoît XV et Pie XI, et Pie XII, revinrent avec tant d'in-

---

terium Ecclesiae datum : huic igitur integrum ius esto pro arbitratu loqui, cum voluerit; caeterorum officium est, loquenti religiose obsequi dictoque audientes esse. In rebus autem, de quibus, salva fide ac disciplina — cum Apostolicae Sedis iudicium non intercesserit — in utraque parte disputari potest, dicere quid sentiat idque defendere, sane nemini non licet » (*Ad Beatissimi*, 1er novembre 1914, *A.A.S.*, VI, p. 576).

43. Cfr *Documentation catholique*, XVII, col. 172, sv. (*Action Française*, 24-XII-1926).

stance, durant tout leur Pontificat, devenait impossible à qui s'en laissait imposer par la lecture de l'Action Française. Il ne s'agissait aucunement de renier les droits, ni les aspirations légitimes de la Patrie, mais les haines et les susceptibilités, que la guerre avait naturellement exacerbées, devaient être apaisées. Il suffit de relire l'encyclique *Pacem, Dei munus pulcherrimum* [44]. Vient un moment où la religion nationaliste offusque cette justice universelle, et cette universelle charité, par laquelle le catholicisme est catholique.

Ainsi était-il devenu nécessaire de condamner, non seulement les cinq ouvrages de Maurras, mais avec eux l'Action Française, le mouvement et le journal. La paix s'est faite. Dans ses conversations de Clairvaux, Maurras rend un magnifique hommage à Georges Goyau, qui fut, avec « les saintes femmes de Lisieux », un très actif instrument de cette réconciliation [45].

Nous achèverons sur ces confidences et sur cette année de prison, la dernière épreuve et la dernière purification. Maurras a montré à X. Vallat, puis au chanoine Cormier, il a inséré en photocopie dans son *Bienheureux Pie X* [46], cette lettre autographe, intégralement manuscrite, que Pie XI lui envoya le 6 février 1937, pendant son internement à la Santé [47]. Avec la même piété, il a raconté aux mêmes confidents, et transcrit dans son livre, une parole de Pie XI qui l'a beaucoup ému. C'était en 1935. Au cours d'une audience, P. Laval intercédait en faveur de l'Action Française. Pie XI « resta ferme sur sa position de principe, mais il ajouta cette phrase curieuse : « On m'a dit que la mère de M. Maurras était une sainte, je la prie quelquefois » [48].

« Ce prétendu sceptique avait soif de croire », dit-il au sujet de Barrès [49]. Et c'est lui-même qu'il décrit. Là est l'explication de ses intransigeances et de ses duretés : « l'heure où ma raison demeura muette devant ses propres objections ». Et voilà son drame et sa souffrance. Il s'est réfugié dans la religion nationaliste, mais il lui

---

44. « Admonendi sunt etiam vehementerque rogandi catholici homines, qui scribendis vel libris vel commentariis vel diariis dant operam, velint, *sicut electi Dei, sancti et dilecti, viscera misericordiae, benignitatem* induere, eamque scribendo exprimere, non modo a falsis vanisque criminationibus abstinentes, sed etiam ab omni violentia contumeliaque verborum, quae quidem cum christianae legi contraria est, tum male obductas refricare cicatrices dumtaxat potest, cum praesertim recens a vulnere animus sit vel levissimi attactus iniuriarum impatientior » (*A.A.S.*, XII, p. 214).

45. Vallat, p. 163. Cfr dans Maurras, *Le Bienheureux Pie X*, « le bon et droit Georges Goyau », p. 168.

46. Vallat, p. 188.

47. Maurras écrit : « Modèle de bonté, chef-d'œuvre de ce tact latin si naturel à beaucoup de nos voisins d'Italie, cette lettre semblait ouvrir des perspectives toutes proches à l'idée d'une rentrée en grâce » (*o.c.*, p. 191).

48. Vallat, p. 76.

49. Vallat, p. 233.

restait la nostalgie de la vraie foi [50]. « J'ai le plus grand désir de croire, dit-il, au chanoine Cormier; je donnerais tout pour cela » [51]. Et il entendait se réconcilier avec Dieu « dans la justice et dans l'honneur » [52]. Et que ce dernier trait dise tout notre respect pour celui dont nous venons de combattre l'influence dans le domaine religieux. C'est le 30 décembre 1950, à Clairvaux. Vallat a noté : « Maurras me laisse lire les poèmes qu'il a enfantés dans ses rêveries couchées... Et dans sa dernière strophe je veux voir un désir de trouver par delà les beautés de la création la toute-puissance du Créateur :

« Etes-vous l'Esprit, n'êtes-vous que l'Ame?
Mais l'âme assemblant tout ce qui frémit
De sentir en moi l'approche et la flamme
D'un Seigneur qui soit le Père et l'Ami » [53].

Rome, novembre 1953.

G. JARLOT, S. J.
Professeur à l'Université Grégorienne.

---

50. Il dit lui-même : « On ne dédaigne pas ce qu'on a tant cherché. On ne traite pas sans respect la faculté de croire, quand on l'estime aussi naturelle à l'homme, et plus nécessaire que la raison » (Vallat, p. 264). « On a voulu me faire passer pour un athée et un contempteur de la foi. Je n'ai été ni l'un ni l'autre. Je suis maintenant un vieillard qui cherche encore quelques certitudes, mais qui entrevoit certaines clartés » (Chanoine Cormier, p. 52).
51. Chanoine Cormier, p. 30.
52. Chanoine Cormier, p. IV.
53. Vallat, p. 188.

La philosophie de Gabriel Marcel

A propos d'un livre récent [1]

« Tout me semble s'être passé, écrit Marcel, comme si je n'avais réussi que progressivement à traiter comme matière à réflexion ce qui n'avait été d'abord pour moi qu'expérience vécue, moins subie d'ailleurs qu'assumée, mais à la façon de la prospection tâtonnante qui se poursuit dans des grottes dont on n'a pas encore dressé la carte ; ce ne sera que plus tard que le spéléologue comprendra et retracera le parcours effectué pendant ce premier temps de la découverte » (I, p. 42).

Chose paradoxale, le passage progressif d'une prospection tâtonnante à une réflexion structurée, loin d'imiter le passage de vie à mort, serait plutôt à comparer, quoi qu'on dise, à un épanouissement vital. S'il fallait malgré tout déterminer des périodes dans cette évolution quasi biologique, on pourrait y distinguer *d'abord* l'expérience vécue du philosophe ; *puis* ses réflexions aux résonances indéfinies, organiquement liées entre elles dans l'implicite, mais dont l'explicitation reste plus ou moins fragmentaire ; *en troisième lieu,* la démarche que décrit le P. Troisfontaines : « N'est-il pas possible à un ami, en totale sympathie avec la pensée du philosophe, de prendre à son égard ce recul qu'on ne peut exiger du créateur et de s'essayer à dresser la carte de son exploration ? » (I, p. 43). Enfin, on pourrait songer à une *quatrième étape,* dont nous parlerons plus loin.

Puisque le progrès de la réflexion se fait sur le modèle de la vie, la deuxième et la troisième étapes seront intimement liées entre elles (et aux deux autres). Impossible de tracer une limite nette entre ces démarches. Et si c'est le P. Troisfontaines qui dresse la carte de l'exploration, c'est bien Gabriel Marcel qui a exploré, puis réfléchi.

Dans la lettre-préface, Marcel en donne l'assurance : « C'est pour moi un soulagement de penser que ce livre existe. Il réalise en fin de compte sur une échelle beaucoup plus vaste ce que j'ai voulu donner moi-même dans les *Gifford Lectures*. Je crois bien que vous avez utilisé tous les matériaux que j'ai pu mettre à votre disposition, en particulier les manuscrits antérieurs au premier *Journal Métaphysique*... Vous êtes à la fois extrêmement clair et accessible et parfaitement fidèle... En rédigeant le livre que j'aurais voulu écrire, vous aurez fait ce qu'au fond j'aurais dû faire moi-même, et vous m'aurez rendu personnellement un très grand service » (I, p. 9).

Quant à l'utilisation des matériaux, une *bibliographie* soigneusement détaillée, couvrant quarante-cinq pages (II, pp. 381-425) nous montre quel travail consciencieux représentait l'information à acquérir. D'autre part, être « un ami, en totale sympathie avec la pensée du philosophe », le P. Troisfontaines réalisait bien cette condition. La seule lecture de l'Introduction est révélatrice à cet égard. Avec des nuances extrêmement délicates, l'auteur nous découvre, dans l'histoire concrète de Marcel, un « homme de communion » et les interactions en lui du musicien, du dramaturge, du philosophe. On lit aussi entre les lignes comment l'auteur, de formation thomiste, a d'abord dû faire effort et

1. Roger Troisfontaines, S. J., *De l'Existence à l'Etre. La Philosophie de Gabriel Marcel.* Deux tomes in 8° raisin de 412 et 432 pages. 262 frs belges les deux volumes (Publications des Facultés Notre-Dame de la Paix, 59, rue de Bruxelles, Namur, C.C.P. 739.65).

a même éprouvé une certaine « irritation » (I, p. 47) devant la manière dont se présentait la philosophie de Marcel, puis comment il a peu à peu découvert le malentendu et reconnu, sous des formules peu scolastiques, des positions conciliables avec la tradition thomiste.

Et pour rencontrer tout de suite l'objection, *comment Marcel,* précisant progressivement ses formules, *prend-il finalement position à l'égard des essences?*

Lorsque saint Thomas identifie *l'existence* avec le principe d'être actuant l'essence, il ne désigne pas, comme nos contemporains, une situation concrète où se trouve engagé un esprit incarné, individuel, historique[2] (I, p. 145). Ce qui importe avant tout, chez Pascal, Kierkegaard, Nietzsche ou les actuels philosophes de l'existence, c'est un certain drame spirituel vécu, un drame à la fois singulier et pourtant exemplaire; ce n'est pas un contenu de pensée élaboré d'une façon indépendante du contexte personnel, ou du moins avec la volonté arrêtée d'en faire abstraction[3].

« Mais cette façon d'envisager l'existence, si elle met l'accent sur le concret, n'implique de soi aucune négation, aucun mépris de l'essence universelle des réalités créées. Marcel condamne absolument *la façon* dont Sartre (contrairement à Kierkegaard et à Jaspers) pose la priorité de l'existence sur l'essence... Le développement sartrien passe d'un truisme (car il a toujours été admis que, sous certains rapports, l'existence l'emporte sur l'essence) à une absurdité (dans la mesure où il aboutit, en fait, à une négation pure et simple des essences) ». — Pour Marcel, le *primat de l'existentiel* est celui de la situation fondamentale humaine par rapport aux faits positifs dont s'occupe le physicien (cfr I, p. 146).

Et, dans une conférence de janvier 1946, Marcel déclarait : « Il me semble qu'un grave et très solennel avertissement s'impose à tous ceux qui... ont répudié l'universel, ou même, beaucoup plus profondément, à ceux qui prétendent substituer, comme ce fut peut-être mon cas à certaines heures de ma vie, des catégories tragiques comme celles d'engagement, de pari, de risque, aux catégories traditionnelles qui s'organisent autour de l'idée de vérité. Certes, la valeur de ces notions « existentielles » est irrécusable, mais *à condition qu'elles soient maintenues* à la place qui doit leur être légitimement assignée, c'est-à-dire *sous la dépendance de structures* qui ne sauraient être mises elles-mêmes en question » (I, p. 146).

Sans doute, Marcel décrit son expérience dans sa singularité même, au lieu de chercher une expérience « commune à tous ». Mais la réflexion sur *mon* expérience a le plus de chance, pense-t-il, de dégager ce que les autres sujets — en tant que sujets — pourront assimiler. Son œuvre est tout entière ordonnée à une fin d'un caractère universel : éclairer les hommes, les amener à prendre conscience de vérités essentielles. Esprit et amour, l'universel se situe dans la dimension de la profondeur personnelle, non dans celle de l'extension. Ce sont les œuvres les plus personnelles qui sont les plus riches de signification universelle : songeons aux œuvres d'art qui présentent un caractère suprême, telles les dernières œuvres d'un Beethoven (cfr I, p. 114).

Sur la valeur du concept, Marcel est explicite. Récemment encore il déclarait : « Il n'est pas et *il n'a jamais été question* dans mon esprit de sous-estimer le rôle du concept en philosophie; ce serait une absurdité » (I, p. 115).

Pour interpréter correctement les formules de Marcel, *il faut tenir compte et de son histoire et de son projet.* Un traité proprement philosophique ou théolo-

---

2. A notre avis, saint Thomas parlant de l'*existant humain* désigne pourtant bien un esprit incarné, individuel, historique.

3. A notre avis, saint Thomas ne confond nullement l'essence logique ou quiddité universelle et abstraite avec l'essence ontologique, « substance première » singulière, composée, chez l'homme, d'âme spirituelle et de corps, qui est actuée par l'*esse.*

gique ne peut omettre certaines distinctions. « Gabriel Marcel ne fait pas toujours ces distinctions, mais il faut rappeler qu'il n'eut jamais l'intention de rédiger un semblable traité. Il était étranger à toute tradition chrétienne (au moins explicite) et n'avait bénéficié d'aucun enseignement théologique lorsqu'il aborda l'étude de l'intelligibilité religieuse. Sa pensée se précisa progressivement... Dans ces conditions, il serait absurde d'exiger qu'une réflexion aussi complexe, aussi riche en nuances et aussi peu scolaire trouve du premier coup une expression adéquate. D'où certaines difficultés de vocabulaire et l'évolution dans l'emploi de quelques mots capitaux (D'autant que plusieurs vocables, empruntés aux « positivistes », ont déjà chez ceux-ci un sens trop restreint : « objectif », « hypothèse », « vérifiable », etc.). De plus, cherchant une union plus parfaite avec Dieu, Marcel fixe moins son attention sur certaines étapes intermédiaires ou sur certaines questions que n'aurait pu négliger une enquête systématique, à l'usage de spécialistes... Il s'agit d'imprécisions ou d'omissions plutôt que de négations » (II, p. 209).

Quelle est donc l'orientation profonde de Marcel? Voici la réponse du P. Troisfontaines. « Le principe ordonnateur est à chercher dans le sens de la *communion ontologique*... L'être est participation, non pas comme chez Platon à l'Idée, mais à l'Acte, à la Réalité. L'homme ne s'y élève que par ***une dialectique en trois temps***. Au départ, avant même qu'il soit en état d'en prendre conscience ou de réagir personnellement, il se trouve engagé dans une situation qu'il n'a pas choisie et qui pourtant le constitue : c'est le stade de *l'existence*. Une première réflexion analyse ce concept, dissocie les éléments confondus dans l'immédiation primitive ». C'est le stade de la recherche scientifique. Mais le savant subit la tentation positiviste ; il tend à considérer comme seuls « objectifs » les faits et lois qui sont de son ressort. Le mot « objectif » acquiert ainsi pour Marcel un sens péjoratif en tant qu'il suggère le rejet de la participation. Enfin, troisième stade : « Pour y remédier, une réflexion seconde s'exerçant sur la première permet à chacun de rétablir — s'il le veut — la communion avec le réel, de s'engager dans *l'être*. A la différence de l'existence, l'être requiert donc l'option de la personne qui, volontairement, maintient ou recrée son union avec le *monde*, avec *soi-même*, avec *les autres personnes*, avec *Dieu*. De *l'existence* à *l'être par l'objectivation* se joue toute la destinée de l'homme, s'accomplit l'ascension progressive de la situation imposée à l'engagement créateur » (I, p. 44).

Le schème général comporte donc un passage de la communauté « existentielle » (relations imposées) à la communion « ontologique » (relations libres), moyennant l'étape de la communauté « objective » (au sens restrictif). Pendant cette étape intermédiaire, il dépend de nous de maintenir (et intensifier) ou d'abolir le lien de participation. Le positiviste, le scientiste, le matérialiste est celui qui décide de détruire la participation.

Et donc, il faudra en premier lieu dénoncer l'erreur positiviste. Marcel le fait en montrant les déficiences de la technocratie, ce fléau de notre époque. Dès les premières démarches apparaît bien la manière de Marcel. Ici, tout résumé serait trahison. Cet « homme de communion » excelle à communiquer son expérience, à réveiller la protestation des consciences contre les excès de notre temps. Et chacun retrouvera facilement d'autres expériences en harmonie avec celles de Marcel.

La meilleure manière de donner une première idée de pareille recherche serait de transcrire tel ou tel passage du livre. Il en est d'admirables. Le manque d'espace nous force à renvoyer le lecteur au chapitre sur la prière, publié dans la *Nouvelle Revue Théologique* (1953, p. 828-852). Mais que d'autres passages extrêmement suggestifs sur l'homme désemparé, le témoignage, la « grâce », la vocation, la fidélité, l'amour, la filiation, la paternité, la fraternité, la mort de l'être aimé, l'espérance, la rencontre du Dieu vivant !

Il nous faut y insister : le lecteur de cet ouvrage devra toujours garder bien présents le but cherché par Marcel, le sens très spécial que prennent certains mots, le fait que le vocabulaire et certaines idées ont évolué. L'interprétation de certaines formules devra se faire en fonction des déclarations précises que nous avons rappelées ici-même.

Quant au but de Marcel, il faut y voir à la fois plus et moins que dans des ouvrages proprement didactiques.

Plus, car au delà de l'adhésion intellectuelle à des thèses, Marcel cherche la soumission de la volonté libre. Par exemple, autre chose est d'affirmer l'existence de Dieu et notre dépendance à son égard, autre chose est de se conformer librement au devoir d'adoration.

Mais Marcel n'a cherché ni la précision technique ni la rigueur discursive d'un enseignement critique, et « nous n'avons pas à discuter la vocation d'un penseur ni à exiger de lui ce qu'il n'entend pas nous donner » (II, p. 378).

Or il existe des philosophes « hypercritiques », et une philosophie complète (Marcel ne prétend pas être complet) se doit de les rencontrer et de justifier critiquement nos assertions légitimes par un exposé précis et rigoureux. C'est ici que nous entrevoyons une *quatrième étape* dans l'évolution du philosophe.

Ce serait reprendre la substance de tout le message marcellien, ordonné selon les étapes du P. Troisfontaines, mais l'exprimer d'abord dans le langage de l'homme de la rue, puis dans le langage plus précis du thomisme.

Un premier avantage de cet exposé serait d'éviter les erreurs d'interprétations : dans les formules de Marcel, une attention extrêmement diligente est constamment requise pour échapper aux confusions de vocabulaire. Et même, « Marcel semble parfois déprécier plus qu'il ne convient les voies qu'il n'emprunte pas lui-même » (II, p. 378). La « quatrième étape » éliminerait ce grave inconvénient.

Ensuite, par la méthode thomiste, on défendrait contre les objections hypercritiques (qui se méfient par principe de tout « témoignage de la conscience ») les expériences immédiates de Marcel, et on expliciterait les termes moyens implicites de ses déductions ou la portée légitime de ses inductions.

L'intervention de la méthode thomiste ne nuirait en rien à la valeur humaine du message marcellien. Si l'on permet cette comparaison, les enfants, qui sont de vrais « sages », admettent légitimement les premiers principes de toute logique (quoi qu'en pensent certains « logiciens » de notre temps), et cette légitimité est *antérieure* à l'intervention des philosophes : c'est précisément ce qu'établit, contre les objections hypercritiques, la méthode aristotélicienne.

Aussi, la dénomination de « quatrième étape » répond seulement à l'ordre chronologique de l'explicitation. L'exposé thomiste, que nous souhaitons, ne se substituerait nullement à la troisième étape, ne la refoulerait pas dans le passé. La philosophie doit unir la sincérité du témoignage à la rigueur logique.

G. ISAYE, S. J.

Actes du Saint-Siège

ACTES DU SOUVERAIN PONTIFE

Discours de S.S. Pie XII aux participants du VI[e] Congrès international de Droit pénal, en date du 3 octobre 1953. — (*A.A.S.*, XXXXV, 1953, p. 730-744).

Trente-quatre nations étaient représentées à ce Congrès par nombre de juristes éminents. Le Saint-Père marqua sa joie de pouvoir en saluer un si grand nombre « dans la demeure du Pape » et son vif intérêt pour leurs travaux. Il veut faire au sujet du *Droit pénal international*, objectif de ses auditeurs, « quelques considérations de principe », répondant ainsi aux souhaits qui sont parvenus jusqu'à lui.

Créer un droit pénal international est de la plus grande importance. Il est souhaitable en tous temps, plus encore en temps de guerre et de troubles politiques, « qu'au moins les délits les plus graves soient sanctionnés partout et, si possible, d'une manière également sévère, de sorte que les coupables ne puissent nulle part se soustraire ou être soustraits au châtiment »... et qu'ainsi soient protégés efficacement « les individus et les peuples contre l'injustice et les violations du droit ».

(Nous résumerons les quatre premiers points de cet important discours, citant au complet la cinquième partie. Nous ajoutons les titres et soulignons dans le texte).

I. *L'importance du droit pénal international.*

« Elle ressort de l'expérience de ces dernières dizaines d'années » et spécialement de celle des deux guerres mondiales. De nombreux faits « se sont produits, dont l'unique loi était la violence et le succès »... parfois « un cynisme impensable en des circonstances normales ». L'adversaire « n'était plus considéré comme un homme. Ce ne sont pas des forces naturelles aveugles, mais des hommes qui, tantôt avec passion sauvage, tantôt avec une froide réflexion, ont apporté à des individus, à des communautés, à des peuples, d'indicibles souffrances, la misère et l'anéantissement ».

Trop d'hommes se sentaient sûrs de l'impunité. « C'est le sens humain spontané de la justice qui exige une sanction et qui aperçoit dans la menace d'une peine applicable à tous une garantie, sinon infaillible, du moins non négligeable contre de tels délits. Ce sens de la justice a trouvé en gros une expression suffisante dans le droit pénal des Etats, pour ce qui concerne les délits de droit commun; à un moindre degré, dans le cas des violences politiques à l'intérieur des Etats, et très peu, jusqu'à présent, pour les faits de guerre entre les Etats et les peuples ».

De là l'importance d'un véritable droit pénal international, vraies « normes juridiques coërcitives, clairement définies qui, en vertu de traités formels, deviennent obligatoires pour les Etats contractants ».

II. *Quelles sont les catégories de délits dont le droit pénal international a l'intention de s'occuper?*

Encore moins que le droit pénal ordinaire, le droit international ne pourrait

prendre comme principe de châtier tous les actes contraires à la morale, mais « ceux-là seuls qui menacent sérieusement l'ordre de la vie communautaire ».

Pour établir les cas les plus graves et ceux où il est nécessaire de procéder, « il est d'une importance décisive de tenir compte des éléments suivants : 1) la valeur des biens lésés : ce ne seront que les plus considérables; 2) la force d'attrait qui pousse à léser; 3) l'intensité de la volonté mauvaise que l'on déploie habituellement, quand on commet ces délits; 4) le degré de perversion de l'ordre juridique dans la personne du délinquant, au cas, par exemple, où ceux qui devraient être les gardiens du droit, le violent eux-mêmes; 5) la gravité de la menace qui pèse sur l'ordre juridique dans des circonstances extraordinaires ».

Le Saint-Père cite par exemple « le crime d'une *guerre moderne,* que n'exige pas la nécessité inconditionnée de se défendre et qui entraîne des ruines, des souffrances et des horreurs inimaginables ». Sans doute le « droit à se tenir sur la défensive » ne peut être refusé, « même aujourd'hui, à aucun Etat ». Mais la guerre injuste doit être au premier rang des délits les plus graves... frappé des peines les plus lourdes et dont les auteurs restent en tout cas coupables et passibles du châtiment prévu ».

Ensuite, des *procédés utilisés dans la guerre* et qui ne sont pas défendables : telle la fusillade en masse d'innocents par représaille pour la faute d'un particulier, le meurtre d'otages innocents. « On a vu massacrer par haine de race; on a mis à jour devant le monde entier les horreurs et les cruautés des camps de concentration; on a entendu parler de la « suppression », par centaines de milliers, « d'êtres inadaptés à la vie », d'impitoyables déportations en masses, dont les victimes étaient livrées à la misère souvent avec femme et enfants, de violences exercées sur un si grand nombre de jeunes filles et de femmes sans défense; de chasse à l'homme organisée parmi la population civile pour enrôler des travailleurs ou plus exactement des esclaves du travail. L'administration de la justice dégénéra par endroits jusqu'à l'arbitraire sans limites, tant dans les procédés d'enquête que dans le jugement et l'exécution de la sentence. Pour se venger de quelqu'un dont les actes étaient peut-être moralement irréprochables, on n'a même pas eu honte parfois de s'en prendre aux membres de sa famille ».

Autant d'exemples, et il y en a beaucoup d'autres, qu'il faudra déterminer « avec une précision toute juridique ».

III. *« Les peines que doit requérir le droit pénal international ».*

Le Pape insiste pour qu'elles soient adaptées en chaque cas à la gravité des délits et que les punitions ne soient pas moins redoutables dans un pays que dans un autre. Cela ne peut s'obtenir que par des accords internationaux que préparent efficacement des échanges de vues.

IV. *Les « garanties juridiques » en droit pénal.*

« La fonction du droit, sa dignité et le sentiment d'équité, naturel à l'homme, demandent que, du début jusqu'à la fin, l'action punitive se base non sur l'arbitraire et la passion, mais sur des règles juridiques claires et fermes ».

D'abord il faut une *action judiciaire.* « Venger un attentat à la bombe commis par un inconnu en fauchant à la mitrailleuse les passants qui se trouvent par hasard dans la rue, n'est pas un procédé légal ».

« Déjà... *l'arrestation* ne peut obéir au caprice ». « Envoyer quelqu'un dans un camp de concentration et l'y maintenir sans aucun procès régulier, c'est se moquer du droit ».

« L'instruction judiciaire doit exclure la torture physique et psychique et la narco-analyse, d'abord parce qu'elles lèsent un droit naturel même si l'accusé

est réellement coupable, et puis parce que trop souvent elles donnent des résultats erronés. Il n'est pas rare qu'elles aboutissent exactement aux aveux souhaités par le tribunal et à la perte de l'accusé, non parce que celui-ci est coupable en fait, mais parce que son énergie physique et psychique est épuisée et qu'il est prêt à faire toutes les déclarations que l'on voudra. « Plutôt la prison et la mort que pareille torture physique et psychique ! » De cet état de choses Nous trouvons d'abondantes preuves dans les procès spectaculaires bien connus avec leurs aveux, leurs autoaccusations et leurs requêtes d'un châtiment impitoyable ».

Le Saint-Père cite ici un texte du Pape Nicolas I^er^, écrit en 866, et demandant à un peuple récemment entré en contact avec le Christianisme de renoncer à la torture judiciaire, de la « maudire du fond du cœur ». « Qui ne souhaiterait que durant le long intervalle écoulé depuis lors, la justice ne se soit jamais écartée de cette règle ! Qu'il faille aujourd'hui rappeler cet avertissement donné voici 1100 ans, est un triste signe des égarements de la pratique judiciaire du vingtième siècle ».

Garanties nécessaires encore : « la possibilité pour l'accusé de *se défendre réellement* »... « il est inadmissible que la défense ne puisse avancer que ce qui agrée au tribunal et à une justice partiale »,... — « la *composition impartiale de la cour de justice* »... ainsi : « les « tribunaux populaires », qui dans les Etats totalitaires furent composés exclusivement de membres du parti, n'offraient aucune garantie juridique ».

« *L'impartialité du collège des juges* doit être assurée aussi et surtout quand des relations internationales sont engagées dans les procès pénaux. En pareil cas, il peut être nécessaire de recourir à un *tribunal international,* ou du moins de pouvoir en appeler du tribunal national à un tribunal international. Celui qui n'est pas impliqué dans le différend, ressent un malaise, lorsqu'après la fin des hostilités, il voit le vainqueur juger le vaincu pour des crimes de guerre, alors que ce vainqueur s'est rendu coupable envers le vaincu de faits analogues. Les vaincus peuvent sans doute être coupables ; leurs juges peuvent avoir un sens manifeste de la justice et la volonté d'une entière objectivité ; malgré cela, en pareil cas, l'intérêt du droit et la confiance que mérite la sentence demanderont assez souvent d'adjoindre au tribunal des *juges neutres,* de telle manière que la majorité décisive dépende de ceux-ci. Le juge neutre ne doit pas alors considérer comme de son devoir d'acquitter l'accusé ; il doit appliquer le droit en vigueur et se comporter d'après lui. Mais l'adjonction précitée donne à tous les intéressés immédiats, aux tiers hors de cause et à l'opinion publique mondiale une assurance plus grande que le « droit » sera prononcé. Elle constitue sans aucun doute une certaine limitation de la souveraineté propre ; mais cette renonciation est plus que compensée par l'accroissement de prestige, par le surplus de considération et de confiance envers les décisions judiciaires de l'Etat qui agit ainsi ».

Garantie encore et la plus importante peut-être en même temps que la plus difficile : *la détermination de la culpabilité.* « Ce devrait être en droit pénal un principe inattaquable que la « peine » au sens juridique suppose toujours une ' faute ' ». Ni la « causalité pure et simple », ni le « résultat » obtenu ne suffisent : en droit pénal ils « ne sont imputables que s'ils vont de pair avec la culpabilité ».

Avoir connu l'illégalité de l'acte, l'avoir accompli par une décision « substantiellement libre » sont des conditions nécessaires. Ainsi nombreux furent ceux qui commandèrent « à d'autres de commettre des délits, ou qui ne l'ont pas empêché, bien qu'ils le pussent et le dussent »... ceux qui ne commirent leurs fautes « que sur l'ordre de leurs chefs ou même forcés par eux sous la menace des pires châtiments et souvent de la mort... Sera-t-il possible d'obtenir par des

conventions internationales, d'une part, que les chefs soient mis juridiquement dans l'incapacité d'ordonner des crimes et soient punissables pour avoir donné de tels ordres, et d'autre part, que les subordonnés soient dispensés d'exécuter ceux-ci et soient punissables, s'ils y obtempéraient? »

Le Saint-Père distingue ici soigneusement la *norme morale* et les *règles juridiques*. « Sera-t-il possible de supprimer par des conventions internationales la contradiction juridique, par laquelle un inférieur est menacé dans son avoir, ses biens et sa vie, s'il n'obéit pas, et, s'il obéit, il aurait à craindre qu'après la fin des hostilités, le parti lésé, s'il remporte la victoire, ne le traduise en justice comme 'criminel de guerre'? »

« ... Aucune instance supérieure n'est habilitée à commander un acte immoral; il n'existe aucun droit, aucune obligation, aucune permission d'accomplir un acte en soi immoral, même s'il est commandé, même si le refus d'agir entraîne les pires dommages personnels »; mais « cette norme morale n'entre pas pour l'instant en discussion; il s'agit à présent de mettre fin à la contradiction juridique, que Nous avons signalée, en établisssant, par le moyen de conventions internationales, des règles juridiques positives, bien définies, reconnues par les Etats contractants et obligatoires ».

Même nécessité d'un règlement international au sujet de la « *faute purement collective* » qui fut souvent portée devant le juge, et « plus souvent encore servit à justifier des mesures administratives ». De nouveau n'est pas en cause ici « le problème éthique et philosophique de la faute collective », qu'ont admise comme justification certains Etats et tribunaux, mais qu'ont repoussée au contraire les opposants « comme inacceptable dans tout ordre de chose établi seulement par les hommes ». « Il s'agit plutôt de trouver et de fixer juridiquement une formule pratique adoptable en cas de conflit, surtout de conflit international, où la faute collective peut être d'une importance décisive pour déterminer la culpabilité et l'a été plus d'une fois ».

« La garantie d'un processus juridique régulier exige ici que l'action des gouvernements et des tribunaux soit soustraite à l'arbitraire et à l'opinion purement personnelle et reçoive un fondement solide de normes juridiques claires, un fondement qui réponde à la saine raison, au sentiment universel de justice, et à la disposition duquel les gouvernements contractants puissent mettre leur autorité et leur force de coërcition. »

V. Enfin le Pape veut exposer *certains fondements du droit pénal*. Nous reproduisons cette dernière partie intégralement.

« Ce sont les points suivants :

1) L'établissement d'un droit positif présuppose une série d'exigences fondamentales empruntées à l'ordre ontologique.

2) Il faut édifier le droit pénal sur l'homme, comme être personnel et libre.

3) Seul peut être puni celui qui est coupable et responsable devant une autorité supérieure.

4) La peine et son application sont en dernière analyse des fonctions nécessaires de l'ordre juridique ».

1. *(La nature humaine, base du droit positif)*.

« Le droit est nécessairement fondé en dernier ressort sur l'ordre ontologique, sa stabilité, son immutabilité. Partout où des hommes et des peuples sont groupés en communautés juridiques, ne sont-ils pas précisément des hommes, avec une nature humaine substantiellement identique? Les exigences, qui découlent de cette nature, sont les normes ultimes du droit. Aussi différente que puisse être la for-

mulation de ces exigences en droit positif, d'après les temps et les lieux, d'après le degré d'évolution et de culture, leur noyau central, parce qu'il exprime la « nature », est toujours le même.

» Ces exigences sont comme le point mort d'un pendule. Le droit positif dépasse le point mort, tantôt d'un côté, tantôt de l'autre, mais le pendule retourne toujours, qu'il le veuille ou non, au point mort fixé par la nature. Que l'on appelle ces exigences de la nature « droit », « normes éthiques » ou « postulats de la nature », peu importe. Mais il faut reconnaître le fait qu'elles existent; qu'elles n'ont pas été établies par le caprice de l'homme; qu'elles sont enracinées ontologiquement dans la nature humaine, que l'homme n'a pas façonnée lui-même; qu'elles doivent donc se trouver partout; que par conséquent tout droit public et tout droit des gens trouvent dans la nature humaine commune un fondement clair, solide et durable. »

(Un positivisme juridique modéré). — « Il s'ensuit qu'un positivisme juridique extrême ne peut se justifier devant la raison. Il représente le principe : « Le droit comprend tout ce qui est établi comme « droit » par le pouvoir législatif dans la communauté nationale ou internationale, et rien que cela, tout à fait indépendamment de n'importe quelle exigence fondamentale de la raison ou de la nature. Si l'on s'appuie sur ce principe, rien n'empêche qu'un contresens logique et moral, la passion déchaînée, les caprices et la violence brutale d'un tyran et d'un criminel puissent devenir « le droit ». L'histoire fournit, on le sait, plus d'un exemple de cette possibilité devenue réalité. Là où par contre le positivisme juridique est compris de telle sorte que, tout en reconnaissant pleinement ces exigences fondamentales de la nature, on n'utilise le terme « droit » que pour les lois élaborées par le législatif, plusieurs jugeront peut-être cet emploi peu exact dans sa généralité; toujours est-il qu'il offre une base commune pour l'édification d'un droit international fondé sur l'ordre ontologique. »

2. *(L'homme normal est personnel et libre).*

« La réalisation de l'ordre juridique s'obtient d'une manière essentiellement autre que dans l'ordre physique. Ce dernier se réalise automatiquement par la nature des choses elle-même. Celui-là par contre ne s'accomplit que par la décision personnelle de l'homme, quand précisément il conforme sa conduite à l'ordre juridique. « L'homme décide de chacun de ses actes personnels » : cette phrase est une conviction humaine indéracinable. La généralité des hommes n'admettra jamais que ce que l'on appelle l'autonomie du vouloir ne soit qu'un tissu de forces internes et externes.

» On parle volontiers des mesures de sûreté destinées à remplacer la peine ou à l'accompagner, de l'hérédité, des dispositions naturelles, de l'éducation, de l'influence étendue des dynamismes à l'œuvre dans les profondeurs de l'inconscient ou du subconscient. Bien que ces considérations puissent donner des résultats intéressants, qu'on ne complique pas le fait tout simple : l'homme est un être personnel, doué d'intelligence et de volonté libre, un être qui finalement décide lui-même de ce qu'il fait et ne fait pas. Etre doué d'autodétermination ne veut pas dire échapper à toute influence interne et externe, à tout attrait et à toute séduction; cela ne veut pas dire ne pas lutter pour garder le droit chemin, ne pas devoir livrer chaque jour un combat difficile contre des poussées instinctives peut-être maladives; mais cela signifie que, malgré tous les obstacles, l'homme normal peut et doit s'affirmer; cela signifie ensuite que l'homme normal doit servir de règle dans la société et dans le droit.

» Le droit pénal n'aurait pas de sens, s'il ne prenait en considération cet aspect de l'homme; mais comme celui-ci a la vérité pour soi, le droit pénal a un sens plénier. Et puisque cet aspect de l'homme est une conviction de l'humanité, les efforts pour uniformiser le droit pénal ont une base solide. »

3. *(La faute, décision coupable et responsable du délinquant).*

« Un troisième présupposé de la justice pénale est le facteur de la faute. Celui-ci situe en dernier ressort la frontière entre la justice au sens propre et les mesures administratives de sécurité. Sur lui repose finalement le veto inconditionné de l'ordre juridique pénal contre l'arbitraire et les violations du droit; de lui se tire une dernière motivation et délimitation des garanties requises dans la procédure pénale.

» Le droit pénal dans sa nature intime est une réaction de l'ordre juridique contre le délinquant; il présuppose le lien causal entre celui-ci et celui-là. Mais ce lien causal doit être établi par le délinquant coupable.

» C'est une erreur de la pensée juridique que de contester la nécessité de ce lien causal en alléguant que la peine se justifie entièrement par la dignité du droit violé. Cette violation — affirme-t-on — demande une satisfaction qui consiste à imposer une peine douloureuse à l'auteur du délit ou à un autre qui est soumis à l'ordre juridique violé. »

(Le processus psychologique et juridique de la faute). — « L'importance de la culpabilité, de ses présupposés et de ses effets en droit exige, et cela surtout chez le juge, une connaissance approfondie du processus psychologique et juridique de sa genèse. A cette seule condition, le juge s'épargnera l'incertitude pénible qui pèse sur le médecin obligé de prendre une décision, mais qui ne peut établir aucun diagnostic certain d'après les symptômes de la maladie, parce qu'il n'aperçoit pas leur cohérence interne.

» Au moment du délit, le délinquant a devant les yeux la défense portée par l'ordre juridique; il est conscient de celui-ci et de l'obligation qu'il impose; mais en dépit de cette conscience, il se décide contre ce veto et, pour exécuter cette décision, il accomplit le délit externe. Voilà le schéma d'une violation coupable du droit. En raison de ce processus interne et externe, on attribue l'action à son auteur comme à sa cause; elle lui est imputée comme faute, parce qu'il l'a commise en vertu d'une décision consciente; l'ordre violé et l'autorité de l'Etat, qui en est gardien, lui en demandent compte; il tombe sous le coup des peines, fixées par la loi et imposées par le juge. Les influences multiples exercées sur les actes d'intelligence et de volonté — donc sur les deux facteurs qui représentent les éléments constitutifs essentiels de la culpabilité — n'altèrent pas la structure fondamentale de ce processus, quelle que soit leur importance dans l'appréciation de la gravité de la faute.

» Parce que le schéma ainsi esquissé est emprunté à la nature de l'homme et à celle de la décision coupable, il vaut partout. Il fournit la possibilité d'une base commune pour les discussions internationales et peut rendre des services appréciés lors de la formulation des règles juridiques, qui doivent être incorporées à une convention internationale.

» La connaissance approfondie de ces questions difficiles empêche aussi la science du droit pénal de glisser dans la pure casuistique, et d'autre part l'oriente dans l'usage de la casuistique nécessaire dans la pratique, et donc justifiable.

» Si au contraire l'on refuse de fonder le droit pénal sur le facteur de la culpabilité comme sur une circonstance essentielle, il sera difficile de créer un vrai droit pénal et d'arriver à une entente lors de discussions internationales. »

4. *(La peine, protection et correction ou expiation?)*

« Il reste un mot à dire sur le sens dernier de la peine. La majorité des théories modernes du droit pénal explique la peine et la justifie en fin de compte comme une mesure de protection, c'est-à-dire de défense de la communauté contre les entreprises délictueuses, et en même temps comme une tentative pour rame-

ner le coupable à l'observation du droit. Dans ces théories, la peine peut comporter aussi des sanctions sous la forme d'une diminution de certains biens assurés par le droit, afin d'apprendre au coupable à vivre honnêtement. Mais ces théories refusent de considérer l'expiation du délit commis, qui sanctionne la violation du droit, comme la fonction capitale de la peine.

» On peut laisser à une théorie, à une école juridique, à une législation pénale nationale ou internationale le soin de définir philosophiquement la peine comme elles l'entendent, en conformité avec leur système juridique pourvu qu'elles respectent les considérations développées plus haut sur la nature de l'homme et l'essence de la faute.

» Mais d'un point de vue différent, et l'on peut bien dire plus élevé, il est permis de se demander si cette conception satisfait au sens plénier de la peine. La protection de la communauté contre les délits et les délinquants doit rester assurée, mais le but final de la peine devrait se situer sur un plan supérieur. »

(Conception plus complète de la peine). — « Le nœud de la faute, c'est l'opposition libre à la loi reconnue obligatoire, c'est la rupture et la violation consciente et voulue de l'ordre juste. Une fois qu'elle s'est produite, il est impossible de faire en sorte qu'elle n'existe pas. Pour autant cependant que l'on peut accorder satisfaction à l'ordre violé, il faut le faire. C'est une exigence fondamentale de la « justice ». Son rôle dans le domaine de la moralité est de maintenir l'égalité existante et justifiée, de garder l'équilibre et de restaurer l'égalité compromise. Celle-ci demande que, par la peine, le responsable soit soumis de force à l'ordre. L'accomplissement de cette exigence proclame la suprématie absolue du bien sur le mal; par elle s'exerce l'absolue souveraineté du droit sur l'injustice. Veut-on encore faire un dernier pas; dans l'ordre métaphysique, la peine est une conséquence de la dépendance envers la Volonté suprême, dépendance qui s'inscrit jusque dans les derniers replis de l'être créé. S'il faut jamais réprimer la révolte de l'être libre et rétablir le droit violé, c'est bien ici quand l'exigent le Juge suprême et la justice suprême. La victime d'une injustice peut renoncer librement à la réparation, mais la justice de son côté la lui assure dans tous les cas.

» Dans cette dernière acception de la peine, la fonction de protection, que lui attribuent les modernes, se voit aussi pleinement mise en valeur; mais elle est ici saisie plus à fond. Il s'agit, en effet, tout d'abord non de protéger les biens assurés par le droit, mais le droit lui-même. Rien n'est aussi nécessaire à la communauté nationale et internationale que le respect de la majesté du droit, comme aussi l'idée salutaire que le droit est en lui-même sacré et défendu et que, par conséquent, celui qui l'offense s'expose à des châtiments et les subit en effet. »

(L'expiation d'après le Droit canonique). — « Ces considérations permettent d'apprécier plus justement une époque antérieure que plusieurs regardent comme dépassée. On distinguait alors les peines médicinales — *poenae medicinales* — et les peines vindicatives — *poenae vindicativae*. Dans ces dernières, la fonction vindicative d'expiation est à l'avant-plan; la fonction de protection est comprise dans les deux genres de peines. Le droit canon s'en tient aujourd'hui encore, comme vous le savez, à cette distinction, et cette attitude, comme vous le voyez, se fonde sur les convictions énoncées plus haut. Elle seule répond aussi en un sens plénier à la parole bien connue de l'Apôtre aux Romains : « *Non enim sine causa gladium portat;... vindex in iram ei qui malum agit* » (*Rom.*, XIII, 4). « Ce n'est pas en vain qu'il porte le glaive », dit saint Paul de l'Etat, « il est ministre de Dieu, l'instrument de sa colère contre les malfaiteurs ». Ici l'expiation est mise à l'avant-plan. »

(L'expiation au dernier jugement de Dieu). — « La fonction expiatoire seule

permet finalement de comprendre le jugement dernier du Créateur lui-même, qui « rend à chacun selon ses œuvres », comme le répètent souvent les deux Testaments (cfr surtout Matth., XVI, 27; *Rom.*, II, 6). Ici la fonction de protection disparaît complètement, lorsque l'on considère la vie de l'au-delà. Pour la toute-puissance et l'omniscience du Créateur, il est toujours facile de prévenir tout danger d'un nouveau délit par la conversion morale intime du délinquant. Mais le Juge suprême, dans son jugement final, applique uniquement le principe de la rétribution. Celui-ci doit donc certes posséder une valeur qui n'est pas négligeable.

» Aussi bien, comme Nous l'avons dit, qu'on laisse à la théorie et à la pratique le soin de définir le rôle de la peine dans le sens moderne plus étroit ou dans l'autre plus large. Dans l'une comme dans l'autre hypothèse, une collaboration est possible et l'on peut viser à la création d'un droit pénal international. Mais qu'on ne renonce pas à envisager cette dernière motivation de la peine uniquement parce qu'elle n'apparaît pas apte à produire des résultats pratiques immédiats. »

(Conclusion).

« Nos explications, Messieurs, ont suivi la ligne de contact entre le droit et ses bases métaphysiques. Nous Nous féliciterons, si par là Nous avons pu quelque peu contribuer aux travaux de votre Congrès pour protéger et défendre l'homme contre les crimes et les ravages de l'injustice.

» Nous conclurons en souhaitant que vos efforts réussissent à édifier un droit pénal international sain au profit de la société, de l'Eglise et de la communauté des peuples. Daignent la bonté et la miséricorde de Dieu tout-puissant vous en donner pour gage sa bénédiction. »

René CARPENTIER, S. J.

FAVEURS DE L'ANNEE MARIALE

Concession de diverses faveurs spirituelles. — (Décret de la S. Pénitencerie du 11 novembre 1953. — *A.A.S.*, XXXXV, 1953, p. 696).

Indulgences pour la prière de l'Année mariale. — (*Ibid.*, p. 757).

Messe de minuit les 8 décembre 1953 et 1954. — (Décret de la S.C. des Sacrements du 26 nov. 1953. — *L'Oss. Rom.*, 2 déc. 1953).

Messe votive privilégiée pour les samedis. — (Décret de la S.C. des Rites du 29 nov. 1953. — *L'Oss. Rom.*, 4 déc. 1953).

Depuis l'indiction de l'Année mariale, diverses faveurs spirituelles ont été accordées qui doivent en souligner l'importance et en favoriser la célébration.

C'est tout d'abord par le décret de la S. Pénitencerie du 11 novembre 1953. S'inspirant des instructions données par l'encyclique *Fulgens corona* du 8 septembre 1953 [1], ce décret enrichit d'indulgences surtout les actes de piété posés dans les sanctuaires consacrés à la S. Vierge.

En voici les dispositions [2] :

I. — Les fidèles qui se seront confessés et auront communié peuvent gagner une indulgence plénière *toties quoties,* s'ils visitent un temple dédié à la S. Vierge (ou une chapelle, s'il s'agit de territoires de missions) et y prient aux intentions du Souverain Pontife, en la fête de l'Immaculée Conception en 1953

1. *A.A.S.*, XXXXV, 1953, p. 577-592; *N.R.Th.*, 1953, p. 973-975.
2. Une analyse très soigneuse en a été faite par *L'Ami du Clergé,* 1953, p. 756-763.

et 1954, et aux fêtes de la Nativité, de l'Annonciation, de la Purification, des Sept Douleurs et de l'Assomption de la S. Vierge.

Le texte latin emploie l'expression « quodlibet templum » et, en parlant des missions, « sacellum ». A s'en tenir à la traduction publiée par *L'Osservatore Romano* du 20 novembre [3], il s'agit dans le premier cas de toute église et de tout oratoire public. *L'Ami du Clergé* adopte cette manière de voir et estime que par le contexte (n'importe quelle chapelle pour les missions) l'interprétation est certaine. Il faudrait dès lors exclure de la faveur les oratoires semi-publics dédiés à la S. Vierge dans les communautés religieuses.

Ce qui est certain en tout cas c'est que la disposition du c. 929 en faveur des religieux et des habitants des « maisons pies » n'est pas d'application : une visite faite à leur oratoire semi-public ne peut remplacer la visite exigée à un sanctuaire de la S. Vierge.

Un autre doute porte sur la fête des Sept-Douleurs de N.D. S'agit-il de celle qui se célèbre le vendredi de la semaine de la Passion ou de celle du 15 septembre? Le mot italien employé par *L'Osservatore* « Addolorata » désigne la fête du 15 septembre.

Le gain de l'indulgence plénière *toties quoties* réclame à chaque visite la récitation de 6 Pater, 6 Ave, 6 Gloria [4]. D'autre part, comme il ne s'agit pas ici de l'indulgence du jubilé, les dispositions du c. 931, § 3 sur la manière d'entendre l'obligation de la confession et de la communion sont applicables.

II. — En visitant les mêmes sanctuaires, le samedi ou à l'occasion d'un pèlerinage collectif, on peut gagner une indulgence plénière aux conditions habituelles.

III. — A la participation à une fonction sacrée en l'honneur de Notre-Dame est attachée une indulgence plénière aux conditions ordinaires; si ces conditions ne sont pas remplies, on peut gagner une indulgence partielle de dix ans. Il est à noter que la traduction de *L'Osservatore Romano* introduit des précisions qui ne sont pas dans le texte publié aux *A.A.S.*, mais aident à le comprendre. Il peut très bien se faire que la cérémonie religieuse en l'honneur de la Sainte Vierge ait lieu en dehors d'une église, en plein air, p. ex. Comme les conditions ordinaires des indulgences plénières demandent la visite d'une église ou d'un oratoire public, où l'on prie aux intentions du Souverain Pontife, le texte italien le rappelle opportunément, tandis que le texte latin est fort général : « Christifideles uti supra dispositi ».

IV. — Les évêques résidentiels pourront donner la bénédiction papale à l'occasion de la messe pontificale célébrée les 8 décembre 1953 et 1954. Ici encore, *L'Osservatore Romano* ajoute que les fidèles recevant cette bénédiction devront remplir les conditions ordinaires pour gagner l'indulgence plénière qui y est attachée.

V. — Tous les autels dédiés à la S. Vierge seront privilégiés, ce qui veut dire que tout prêtre y célébrant la messe pour un défunt pourra appliquer à celui-ci une indulgence plénière. L'autel est dédié à la S. Vierge, si elle en est le titulaire au sens liturgique et canonique du mot (cfr c. 1201).

VI. — Dans tous les sanctuaires où la Sainte Vierge est très spécialement honorée et qui reçoivent des pèlerins en grand nombre et venant même de loin, on peut gagner, outre les faveurs indiquées jusqu'ici, une indulgence plénière non seulement tous les samedis, mais chaque jour de l'année, moyennant confession, communion et prières aux intentions du Saint-Père pendant la visite.

Il semble bien qu'un centre de pèlerinage purement local, ou même diocésain, ne vérifie pas les conditions demandées ici [5]; mais nous pensons cependant qu'il

3. Cette traduction n'a pas en elle-même de caractère officiel; mais à de nombreux indices, que nous relèverons au passage, on peut se demander si elle n'émane pas de la S. Pénitencerie même.

4. *A.A.S.*, XXII, 1930, p. 363; *N.R.Th.*, 1930, p. 789.

y a dans le monde pas mal de sanctuaires de ce genre et pour ne parler que de la Belgique, il nous semble que les sanctuaires de Hal, de Montaigu, d'Oostakker, de Beauraing, de Banneux, réalisent les conditions requises. Et peut-être sommes-nous, bien involontairement, incomplets.

Les *Acta Apostolicae Sedis,* 1953, p. 757, après avoir reproduit le texte italien de la prière composée par le Souverain Pontife pour l'Année mariale, l'ont fait suivre de cette note : Le Saint-Père a daigné accorder : 1°) une indulgence partielle de cinq ans à qui récitera cette prière de cœur contrit; 2°) une indulgence plénière, aux conditions ordinaires, si on la récite en la fête de l'Immaculée Conception en 1953 ou 1954 ou n'importe quel samedi de l'année.

Pour donner plus de solennité au début et à la clôture de l'Année mariale la S.C. des Sacrements, par décret du 26 novembre 1953, a accordé aux Ordinaires des lieux le pouvoir de permettre la célébration d'*une messe,* même solennelle, dans la nuit du 7 au 8 décembre 1953 et 1954.

Il peut en être ainsi en toute église cathédrale, collégiale, conventuelle, paroissiale, dans les églises et oratoires plus importants même des religieux, surtout dans les sanctuaires de la S. Vierge et les églises qui lui sont dédiées. Seuls sont exclus les oratoires domestiques ou privés.

La messe ne peut être célébrée avant minuit et demi. Les fidèles peuvent communier pendant ou immédiatement après la messe, du moment qu'ils soient à jeun depuis minuit.

Une condition expresse de la concession par les Ordinaires est que la cérémonie religieuse, se composant de prières à la T.S. Vierge aux intentions de l'Année mariale, dure deux heures au moins, y compris le temps du Saint Sacrifice.

Par décret *Urbis et Orbis* du 29 novembre 1953, la S.C. des Rites accorde la faculté de célébrer tous les samedis de l'Année mariale, dans toutes les églises et oratoires, une seule messe votive, chantée ou non, de l'Immaculée Conception de la Bienheureuse Vierge Marie, pourvu que ce jour ne coïncide pas avec une fête double de 1re ou de 2e classe; une férie, vigile ou octave privilégiée de 1er ou de 2nd ordre; une fête, une vigile ou une octave de Notre-Dame; et qu'en outre se fasse quelque exercice pieux en l'honneur de la S. Vierge. Les jours exceptés, d'après le calendrier de l'Eglise universelle, seront donc les suivants : 9 janvier (dans l'octave privilégiée de second ordre de l'Epiphanie), 17 avril (samedi saint), 24 avril (samedi in Albis); 1er mai (S. Philippe et Jacques); 5 juin (vigile privilégiée de la Pentecôte); 12 juin (dans l'octave privilégiée de premier ordre de la Pentecôte); 19 juin (dans l'octave privilégiée de second ordre de la fête du S. Sacrement).

En prenant comme point de comparaison la concession faite de la messe votive en l'honneur de Jésus-Prêtre le 1er jeudi ou le 1er samedi du mois [6] et les divers doutes résolus par la S. Congrégation des Rites à cette occasion [7], nous pensons que cette unique messe doit être assimilée aux votives « solennelles ». Elle demande donc le Gloria et le Credo, et évidemment la préface de l'Immaculée Conception.

Dans l'unique messe votive, il n'y a de commémoraison à faire que celle du dimanche anticipé ou d'une férie majeure. Ce sera donc le cas le 13 février, pour l'anticipation du 6e dimanche après l'Epiphanie et dans les féries majeures de Carême, de la Passion, des Quatre-Temps de septembre et de l'Avent. Aux jours indiqués ci-dessus où la messe votive est interdite, on peut en faire la commémoraison *sub unica conclusione.*

E. B.

---

5. Ainsi *L'Ami du Clergé,* p. 762.
6. *A.A.S.,* XXVIII, 1936, p. 240; *N.R.Th.,* 1936, p. 912.
7. *Collectio decretorum ad sacram liturgiam spectantium de anno 1927 ad annum 1946,* Roma, 1947, n. 39, 40, 42, 43.

Bibliographie

THEOLOGIE FONDAMENTALE ET DOGMATIQUE

Lo sviluppo del dogma secondo la Dottrina Cattolica. Relazioni lette nella seconda settimana teologica 24-28 Settembre 1951. Rome, Pontificia Università Gregoriana, 1953, 23 × 16 cm., 234 p. Prix : 1.000 lires.

Ce volume réunit les travaux présentés à la seconde Semaine de théologie tenue en septembre 1951, à l'Université Grégorienne et qui avait pour thème le développement du dogme. Ce problème, remis à l'avant-plan de l'actualité théologique depuis la définition de l'Assomption, y est traité dans toute sa complexité : le P. Flick, S. J., en donne un aperçu liminaire dans la lumière de la théologie contemporaine; les PP. Spiazzi, O.P., et Rambaldi, S. J., rappellent et justifient les déterminations récentes du Magistère à propos de la clôture du dépôt de la foi et l'immutabilité des formules dogmatiques; enfin, le progrès du dogme est envisagé selon ses voies diverses : interprétation de l'Ecriture Sainte par le P. Béa, S. J.; Le sens chrétien, par le P. Balić, O.F.M.; Tradition et Magistère par le P. Filograssi, S. J. A ces articles, tous rédigés en italien, fait suite un article en français du P. Dhanis, S. J. : « Révélation explicite et implicite », où l'auteur, après avoir déterminé nettement les notions en cause et la portée exacte du problème, en esquisse une solution dans l'esprit de la théorie de la foi selon saint Thomas (pp. 202-217), dont on admirera la densité, en regrettant toutefois une brièveté trop grande, voulue et exigée d'ailleurs par la nature même de l'article. En conclusion des travaux, le P. Boyer, S. J., ébauche les relations entre le progrès philosophique, théologique et dogmatique.

Ce volume d'études intéressantes et suggestives mérite de retenir l'attention des théologiens par les aperçus qu'il ne manquera pas de leur fournir en vue d'une théorie à élaborer sur la nature du développement dogmatique.

G. Dejaifve, S. J.

Y. M. J. Congar, O.P. — *Vraie et fausse réforme dans l'Eglise.* Coll. Unam Sanctam, 20. Paris, Ed. du Cerf, 1950, 23 × 14 cm., 648 p.

L'Eglise du Christ est à la fois divine et humaine, sainte et pécheresse, dépassant le temps et insérée en lui. Ces aspects divers de sa réalité totale expliquent les apparentes contradictions qui se rencontrent en elle. Divine et sainte par ce qu'il y a de plus grand en elle : ses origines divines, la participation à la vie de son Chef, l'assistance du Saint-Esprit, sa foi, ses sacrements, son autorité, elle n'en demeure pas moins humaine et pécheresse dans ses chefs et dans ses membres. En tant qu'humaine et pécheresse, elle appelle des « réformes » qui lui permettent de répondre toujours plus parfaitement à la mission que son Chef Jésus lui a confiée, tout en demeurant intransigeamment fidèle à ce qui en elle est immuable. C'est ce fait de la légitimité d'une certaine réforme au sein même de l'Eglise du Christ que l'auteur étudie en ces pages.

Trois parties :

I. — Pourquoi et en quel sens l'Eglise se réforme-t-elle? A la lumière de l'enseignement de la Bible, des Pères, du magistère, de l'histoire, le P. Congar y montre en quel sens on peut, voire on doit parler de réformes nécessaires dans l'Eglise : si l'Eglise est immuable dans ses structures essentielles, elle permet pourtant et même requiert une légitime adaptation de sa vie au monde contemporain.

II. — Conditions d'un réformisme sans schisme. Puisqu'en un sens très vrai,

l'Eglise peut et doit se réformer, il faut montrer à quelles conditions ces réformes successives devront toujours obéir pour qu'elles n'altèrent pas le vrai visage de l'Eglise, mais la mettent seulement mieux à même de remplir sa mission divine. L'auteur en énumère quatre qu'il développe longuement : 1°) primauté de la charité et du pastoral ; 2°) rester dans la communion du Tout (et donc dans la dépendance de la Hiérarchie) ; 3°) la patience : éviter les mises en demeure ; 4°) un vrai renouvellement par un retour au principe et à la tradition, non l'introduction d'une « nouveauté » par une adaptation mécanique. L'exposé détaillé de ces quatre conditions dépasserait les bornes d'un simple compte rendu. La lecture de ces pages suggestives montre que ces quatre conditions permettent *seules* une réforme de l'Eglise qui, tout en sauvegardant ce qu'il y a de divin et d'immuable en elle, la mette en état de mieux exercer son mandat auprès des hommes.

III. — Une troisième partie, « Réforme et Protestantisme », montre historiquement comment, pour ne pas avoir obéi aux conditions d'une réforme légitime, les diverses réformes protestantes ont nécessairement dévié, jusqu'à se constituer en églises séparées, cessant de faire partie de la véritable Eglise du Christ.

Ecrit dans un amour sincère de l'Eglise et le souci d'aider nos contemporains à répondre aux problèmes qui se posent à eux relativement à l'Eglise, le livre du P. Congar leur apprend à mieux aimer l'Eglise et à la servir avec une intelligence éclairée. Sans doute encore de-ci de-là quelques affirmations demanderaient à être précisées ou nuancées, mais l'ouvrage est de valeur et grand l'esprit qui l'anime. Quand on aime l'Eglise de toute sa foi et de tout son cœur, ne peut-on pas désirer, et dire filialement ce qu'on souhaiterait voir réformer dans ses chefs et dans ses membres pour qu'elle soit toujours davantage, la Sainte Eglise du Christ, lumière qui éclaire toutes les nations ? J. Delcuve, S. J.

H. de Lubac, S. J. — *Méditation sur l'Eglise*. Coll. Théologie, 27. Paris, Aubier, 1953, 23 × 14 cm., 288 p. Prix : 690 frs.

Le récent livre du P. de Lubac « Méditation sur l'Eglise » est un des tout meilleurs ouvrages de synthèse qui aient paru sur l'Eglise depuis quelque trente ans. C'est toujours une gageure que de livrer dans une langue accessible aux profanes une idée profonde et nuancée d'un mystère de foi en pleine élaboration théologique : l'auteur, qui est théologien de métier, bon connaisseur de la Tradition et remarquable écrivain, très averti des exigences de l'âme contemporaine, réussit cette performance : le lecteur le plus prévenu contre ce « mystère », scandaleux à force d'être proche, ne peut achever la lecture de cet ouvrage sans qu'il ne sente affermie son adhésion de foi, fortifiée sa piété, ou, s'il est étranger à l'Eglise, troublée son indifférence.

Cette méditation se met d'abord au cœur du mystère (ch. 1), en envisage ensuite les dimensions (son extension terrestre et céleste : ch. 2), les deux aspects sociologique et pneumatique (ch. 3), la source : l'Eucharistie, cœur de l'Eglise (ch. 4), quatre chapitres d'une haute tenue théologique, révélant de nombreux trésors de la Tradition patristique et médiévale ; elle considère ensuite son incarnation dans le monde (ch. 5), son caractère sacramentel par rapport au Christ (ch. 6), sa fonction maternelle (ch. 7) ; elle aborde enfin avec une grande loyauté nos objections et nos tentations envers l'Eglise (ch. 8) pour s'achever dans une contemplation filiale du lien de l'Eglise et de la Vierge Marie (ch. 9).

Ce livre excellent, écrit avec autant de cœur que d'esprit et où l'on perçoit l'accent inimitable d'une expérience toute personnelle, trouvera, nous en sommes sûrs, le meilleur accueil dans le public chrétien, dont la foi dans l'Eglise, notre Mère, est mise aujourd'hui, et parfois douloureusement, à bien rude épreuve.

G. Dejaifve, S. J.

L. Kösters, S. J. — *Die Kirche unseres Glaubens*. Eine theologische Grundlegung katholischer Weltanschauung. 4e éd. par J. Beumer, S. J. Fribourg-en-Br., Herder, 1952, 22 × 14 cm., xii-234 p. Prix : 12,50 marks.

Cette quatrième édition de l'ouvrage du P. Kösters, déjà recensé précédemment dans la Revue (cfr 1936, p. 929; 1939, p. 835) est due aux bons soins du P. Beumer, S. J., qui n'a fait que retoucher légèrement le travail de l'auteur pour le rendre pleinement conforme aux enseignements de l'Encyclique « Mystici Corporis ».

Ce livre, conçu selon le plan d'un traité de théologie « de Ecclesia », à la fois apologétique et dogmatique, n'a rien perdu de son actualité et se recommande en outre par son abondante bibliographie, tenue à jour jusqu'en 1950 et accessible dans l'Index général et les notes complémentaires. G. Dejaifve, S. J.

J. Brinktrine. — *Die Lehre von Gott.* Tome I : *Von der Erkennbarkeit, vom Wesen und von den Vollkommenheiten Gottes.* Paderborn, F. Schöningh, 1953, 24 × 16 cm., 298 p. Prix : broché, 12 marks; relié, 14,80 marks.

L'on ne peut mieux caractériser cet ouvrage que par les mots suivants de sa préface : « Nous nous attachons étroitement à saint Thomas et traitons la matière selon la méthode, la doctrine et les principes du Docteur commun et universel... Il va de soi que cette étroite fidélité ne nous dispense pas de l'obligation de nous occuper aussi des problèmes les plus récents de la théologie ». C'est pourquoi, d'une part, cet ouvrage garde la forme traditionnelle des traités *« de Deo uno »* : thèses accompagnées de leur note théologique et développées selon le schéma classique : explication de la question, puis preuves de magistère, d'Ecriture, de tradition, de raison théologique. Pour le fond, c'est à la sûre doctrine de l'Aquinate et de ses interprètes les plus autorisés que s'attache l'auteur (dans les questions controversées en matière de science divine et de prédestination, il adopte, comme en ses autres ouvrages, les solutions thomistes bannéziennes). Par ailleurs, il s'efforce de faire profiter ses lecteurs des acquisitions récentes des études théologiques : appel sera fait à l'occasion à la liturgie, à l'histoire des religions et surtout aux travaux bibliques. Ceux-ci nous valent notamment plusieurs chapitres consacrés aux noms divins dans et hors de la Bible et aux manifestations divines dans l'Ancien et le Nouveau Testaments, sujets à peine effleurés par la plupart des manuels. De même l'auteur consacre un long appendice aux discussions récentes sur la preuve de l'existence de Dieu : il y examine d'abord la valeur du principe de causalité (mais, ce semble, sans avoir eu connaissance des travaux des PP. Maréchal, Grégoire et de leurs continuateurs), puis la preuve de l'existence de Dieu par les « cinq voies ».

Ce manuel constitue un excellent exposé de la doctrine théologique classique et se recommande comme tel à tous ceux qui étudient cette matière.

L. Renwart, S. J.

J. Rohof, S.C.J. — *La sainteté substantielle du Christ dans la théologie scolastique.* Histoire du problème. Coll. Studia Friburgensia, Nouv. série, fasc. 5. Fribourg (Suisse), Edit. St-Paul, 1952, 24 × 16 cm., XVI-130 p. Prix : 11 frs.

Que le Christ soit saint, d'une sainteté négative (impeccabilité) autant que positive, l'une et l'autre suréminentes, ne fait aucun doute pour les catholiques. Où les opinions des théologiens divergent, c'est lorsqu'il s'agit d'assigner le fondement de cette sainteté du Christ : la doit-il seulement à sa grâce sanctifiante ou d'abord à la grâce d'union hypostatique? Cette thèse de doctorat se propose de faire l'histoire du problème en étudiant la genèse et l'évolution de la question : « la nature humaine du Christ a-t-elle reçu une sainteté spéciale du seul fait de l'union hypostatique? ».

Le problème est né à l'époque scolastique; il a néanmoins, comme tout problème scolastique, une préhistoire patristique, d'origine presque exclusivement augustinienne. L'auteur l'étudie en un premier chapitre consacré à la genèse du terme « grâce d'union ». Celui-ci apparaît vers le milieu du XII[e] siècle dans les Sentences de Pierre Lombard : il est né des problèmes sur l'union hypostatique considérée comme une œuvre de grâce et semble avoir comme origine le désir

de corriger la formule « fils de Dieu par grâce », appliquée au Christ, pour en éliminer tout danger d'interprétation adoptianiste.

L'introduction définitive du terme dans le vocabulaire de l'Ecole est due à Alexandre de Halès. A sa suite, les grands scolastiques établissent la réalité de la grâce d'union et se montrent très favorables à l'idée d'une sainteté spéciale du Christ issue directement de l'union hypostatique. Par contre l'école scotiste et nominaliste des XIV^e^ et XV^e^ siècles admet des thèmes qui s'opposent implicitement à ce que l'union hypostatique soit sanctifiante par elle seule.

C'est après le Concile de Trente que le problème va se poser en termes exprès. Si l'école franciscaine, fidèle au point de vue scotiste, réduit l'effet de la grâce d'union à une sainteté radicale, l'ensemble des autres théologiens y reconnaît le principe d'une sainteté substantielle — le mot est de Becanus — qui sanctifie la nature en elle-même, mais requiert néanmoins la grâce sanctifiante pour assurer la parfaite sainteté de l'opération — la précision est de Suarez.

Après l'éclipse que subit la pensée théologique à la fin du XVIII^e^ siècle et durant la première moitié du XIX^e^, les auteurs contemporains reprennent sur des bases élargies l'étude de la sainteté substantielle du Christ. Ici, l'étude du P. Rohof, limitée au courant scolastique, n'éclaire plus qu'un des aspects de leur synthèse. Telle quelle, elle garde néanmoins sa valeur pour la bonne compréhension des problèmes christologiques tels qu'ils se posent de nos jours.

L. Renwart, S. J.

C. Vogel. — *La discipline pénitentielle en Gaule des origines à la fin du VII^e^ siècle.* Paris, Letouzey et Ané, 1952, 25 × 16 cm., 206 p.

Les origines, dont parle le titre, ne remontent guère plus haut que Constantin, et il faut même descendre jusqu'à Césaire d'Arles († 543) pour voir se dessiner avec une certaine fermeté les lignes de la discipline pénitentielle dans les Gaules. L'auteur a traité son sujet avec une parfaite maîtrise, mais nous croyons que tous les lecteurs regretteront qu'il n'ait pas poussé son étude jusqu'à la fin du VIII^e^ siècle c'est-à-dire jusqu'à l'époque du triomphe complet des pénitentiels. Le travail est fait uniquement sur les sources. Les interprétations variées qu'en ont fournies les historiens du dogme ne sont guère discutées, et il est intéressant de noter que ni Harnack, ni Loofs ne sont cités une seule fois. Ceci n'est pas une critique. Les conclusions fort sobres de toute cette enquête très fouillée montrent combien sont polymorphes la notion et la pratique de la *poenitentia canonica* et qu'il est assez vain de vouloir reporter aux origines la pénitence « privée » telle qu'elle se pratique en Occident depuis le XIII^e^ siècle. L'auteur établit très heureusement que la vie religieuse était au VI^e^ et au VII^e^ un parfait équivalent ou même un substitut de la pénitence canonique (p. 76). Mais pourquoi affirmer (p. 200) comme un axiome que cette pénitence a toujours été unique et non renouvelable? Est-ce bien sûr? (p. 45) le double ὑποπέσουντες est fâcheux.

Pierre Charles, S. J.

Jaarboek 1952 et Jaarboek 1953. Voordrachten en discussies. Werkgenootschap van katholieke Theologen in Nederland. Hilversum, Gooi & Sticht, 1952 et 1953, 24 × 16 cm., 160 et 124 p. Prix par volume : 6,90 flor. ou 5,90 flor. par souscription.

La « communauté de travail » des théologiens catholiques de Hollande est devenue depuis la guerre une stable et remarquable institution. Avec une régularité exemplaire, due en partie aussi aux bons soins de la maison d'édition Gooi & Sticht, paraît chaque année le texte complet des rapports trimestriels avec un bref aperçu des discussions. Le « Jaarboek 1952 » donnait une certaine impression de lassitude. On y trouve une étude assez curieuse de la théologie positive, d'ailleurs très discutée, un exposé trop général sur la psychologie de la conversion, qui nous avait un peu choqué par une allusion à peine voilée à la « psychologie » d'une convertie encore en vie (p. 62), plusieurs études de morale spéciale. Le P. P. Schoonenberg reprenait la théorie de Dondaine sur la contrition et l'attrition, tandis que le P. F. Malmberg défendait son opinion sur le contact

médiato-immédiat avec Dieu dans l'acte de foi. Le « Jaarboek 1953 » semble retrouver la meilleure tradition des premières éditions. Le P. B. van Leeuwen, O.F.M., tâche de renouveler le difficile problème des lois naturelles par rapport à l'explication du miracle, tandis que le P. H. Diepen, O.S.B., reprend encore une fois son interprétation particulière de l'union hypostatique selon saint Thomas, différente de l'interprétation thomiste courante. Le P. C. Sträter, S. J., retient contre O. Semmelroth le dogme de la maternité divine comme clef de voûte de la théologie mariale, et le P. A. Emmen, O.F.M., présente une analyse critique du livre du P. S. Dockx sur l'Inhabitation du Saint-Esprit. Le P. M. Smits van Waesberghe, S. J., apporte une bonne introduction à la critique des phénomènes paramystiques, dans laquelle cependant il semble légèrement exagérer le rôle du théologien. Suivent les questions morales, dont deux nous ont frappé par leur actualité : la position chrétienne à prendre devant les problèmes que pose la surpopulation en Hollande par l'abbé H. Ernst, et la licéité d'une collaboration avec les protestants et les « humanistes » athées dans les œuvres de jeunesse. Dans ce dernier rapport nous remarquons surtout différentes remarques utiles sur les aspects positifs de l'hérésie. P. Fransen, S. J.

Etudes et Recherches. Cahiers de Théologie et de philosophie. Cahier VIII. Paris, Vrin ; Ottawa, Etudes et Recherches, 1952, 25 × 16 cm., 192 p.

Nous avons rendu compte ici même de plusieurs *Cahiers* des *Etudes et Recherches* (*N.R.Th.*, 1951, p. 638-639). Par suite de la mort prématurée du R. P. Mailloux, O.P., leur fondateur et premier directeur, une interruption s'était produite dans leur parution. C'est avec joie que nous saluons leur résurrection. Elles paraîtront désormais au moins une fois l'an et l'on nous laisse même espérer pour bientôt deux cahiers annuels. De plus, philosophie et théologie, jadis traitées dans des publications séparées, seront réunies et se partageront articles, notes et communications. Enfin, pour répondre à l'expansion de la Province dominicaine du Canada, la revue sera désormais l'expression de la vie intellectuelle de ses diverses maisons, et non plus, comme par le passé, du seul Collège dominicain d'Ottawa.

Ne pouvant parler en détail de tous les articles, nous nous bornerons à signaler aux professeurs de philosophie un précieux instrument de travail : dans une note copieuse, le R. P. Vansteenkiste, O.P., de la sous-commission léonine canadienne, apporte un millier de corrections au texte des éditions courantes du Commentaire de saint Thomas sur le *Liber de Causis* (les références sont données à l'édition Mandonnet). L. Renwart, S. J.

OECUMENISME

P. Manna et H. Carlier. — *Vrede met Rome.* Een inleiding tot de oecumenische beweging en een uitnodiging tot herenigingsactie. Coll. Vox Romana Reeks. Rotterdam, Uitg. De Forel, 1951, 21 × 14 cm., 416 p.

L'adaptation de l'ouvrage du P. Manna : *I Fratelli separati e Noi,* par M. l'abbé Carlier constitue une excellente initiation pour les catholiques — prêtres ou laïques — au problème de l'union des églises, qui se pose avec une acuité toute particulière à notre époque de désarroi spirituel.

L'auteur esquisse en une première partie les tristes suites de la division des églises dans l'évangélisation du monde comme au sein des confessions séparées ; il envisage ensuite l'unique solution : réunion à l'Eglise romaine et les efforts tentés dans ce sens par les Papes et les apôtres catholiques de l'unité ; enfin, dans une troisième partie, il étudie les obstacles sur la route de l'union, dogmatiques (surtout la Papauté), politiques, psychologiques, ainsi que les divers moyens de les surmonter.

Cet ouvrage bien informé (il fourmille de témoignages autorisés émanant de catholiques comme de dissidents) est agrémenté d'une bibliographie succincte

mais bien choisie sur l'œuvre de la réunion et les diverses confessions dissidentes ainsi que d'un aperçu très détaillé sur l'apostolat oecuménique et ses diverses institutions en Hollande et en Belgique. G. Dejaifve, S. J.

R. Aubert. — *Problèmes de l'unité chrétienne.* Initiation. Préface de Dom L. Beauduin. Appendice sur la conférence de Lund (1952) par C. J. Dumont, O.P. Coll. Irenikon, N.S., 6. Editions de Chevetogne, 1953, 19 × 12 cm., 126 p. Prix : 30 frs belges ou 210 francs français.

M. le chanoine Aubert nous donne en ce petit livre un bref et substantiel aperçu des grandes confessions chrétiennes non catholiques : Orthodoxie, Protestantisme, Anglicanisme, Eglises d'Amérique et leurs missions ainsi que du mouvement oecuménique ; y fait suite un rapport du P. Dumont, O.P., sur la récente Conférence de « Faith and Order » à Lund. Pour ceux qui ignoreraient le commentaire fait par le même auteur sur la Semaine de prières pour l'unité chrétienne, cet essai succinct apportera un « état de la question », de nature à éclairer et promouvoir leur zèle pour cette grande cause, chère au cœur de tout catholique. G. Dejaifve, S. J.

R. Prenter. — *Le Saint-Esprit et le renouveau de l'Eglise.* Cours donné à l'Institut oecuménique de Bossey, en janvier 1947, trad. par S. Bidgrain. Coll. Cahiers théologiques de l'actualité protestante, 23/24. Paris-Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1949, 24 × 16 cm., 94 p. Prix : 4,50 frs suisses.

Le cours professé à l'Institut oecuménique de Bossey en 1947 par le théologien danois Regin Prenter et dont le présent volume est la traduction représente bien l'effort tenté par une certaine théologie réformée de transcender les oppositions entre « catholicisme » et « protestantisme », courants qui se firent jour au Congrès d'Amsterdam, par un retour plus décidé à Luther et à son Evangile de l'Esprit. Si l'auteur exalte à juste titre l'action de l'Esprit dans l'Eglise, vérité attestée par l'Ecriture et que R. Prenter affirme — à tort — être voilée dans l'Eglise romaine et peu agissante dans le protestantisme contemporain, il ne nous paraît pas avoir mis en lumière avec le même bonheur le rôle de l'Institution dont il reconnaît théoriquement l'existence et dont il admet la médiation dans l'Histoire et il est bien en peine dès lors de définir ce qu'il entend par pureté de la foi, compatible avec la diversité légitime des théologies (ou des doctrines ?) et où se trouve le critère de l'apostolicité, fondement de la véritable Eglise. Si le livre de R. Prenter n'apporte pas de réponse décisive au problème de l'Oecuménisme, il jette un jour intéressant sur la problématique luthérienne contemporaine et à ce titre sa lecture en reste profitable au théologien catholique, qui y puisera une meilleure optique pour aborder un dialogue oecuménique fécond. G. Dejaifve, S. J.

Cl. T. Craig. — *The One Church in the light of the New Testament.* New-York-Nashville, Abingdon-Cokesbury Press, 1952, 20 × 14 cm., 156 p. Prix : 2 $.

Membre bien connu du Mouvement oecuménique et professeur de Nouveau Testament à l'Université de Yale et au Séminaire théologique de Drew, l'auteur traite en ce volume, en vue de la Conférence de « Faith and Order » à Lund, du problème de l'unité de l'Eglise à la lumière du Nouveau Testament.

Après une présentation sommaire de la carte géographique de la Chrétienté divisée, il envisage les principaux points de désaccord entre les Confessions : limites de l'Eglise (son extension et ses membres), sa forme (ou structure essentielle : surtout la question de l'épiscopat), la continuité (apostolique). Viennent ensuite les questions du baptême (la pratique du pédobaptisme y est discutée longuement) et du culte (en particulier la Cène). Sur toutes ces questions,

l'auteur confronte les divergences confessionnelles avec le témoignage du Nouveau Testament tel qu'il l'aperçoit. On jugera de la faible lueur qu'il projette sur les points litigieux en lisant sous sa plume cette définition de l'Eglise : l'Eglise se trouve là où est rendue manifeste la grâce salutaire de Dieu dans le Christ (p. 33). Rien d'étonnant dès lors à ce que son attitude conciliante et libérale n'offre rien de positif à une solution du problème de l'unité; les buts du Mouvement oecuménique qu'il décrit dans un avant-dernier chapitre se limitent pour lui à une unité tout extérieure accueillant toutes les diversités : cette solution de facilité sourirait sans doute aux « Free Churches » d'Amérique dont il est un des membres mais n'agréera jamais aux fractions « catholique » ou protestante du Vieux Monde.

L'ouvrage ne manque pas toutefois d'intérêt par les renseignements qu'il nous livre sur le protestantisme américain et l'état d'esprit « oecuménique » des participants du Conseil des Eglises. G. Dejaifve, S. J.

R. N. Flew. — *The Nature of the Church.* Papers presented to the theological Commission appointed by the continuation Committee of the World Conference on Faith and Order. Londres, S.C.M. Press, 1952, 22 × 14 cm., 348 p. Prix : 21 sh.

Ce volume d'études préparatoires à la Conférence de Lund contient un exposé sur la nature de l'Eglise, telle qu'elle est vue par les diverses confessions chrétiennes dans l'Ancien et le Nouveau Monde. La doctrine de l'Eglise romaine y est présentée par Newton Flew, président de la Commission (anglican), avec toute la précision et l'objectivité qu'on peut attendre d'un observateur impartial. Viennent ensuite les exposés sur la doctrine orthodoxe (Pr. Alivisatos); luthérienne : allemande (Pr. Schlink) et scandinave (Pr. Skydsgaard); réformée (prebytérienne) : écossaise (Pr. Henderson) et du continent (Pr. Berkelbach Van der Sprenkel [Holl.] et Courvoisier [Suisse]; anglicane (Pr. Hodgson); vieille catholique (Archev. Rinkel [Holl.]); les rapports collectifs des confessions baptiste, congrégationaliste, méthodiste et *Society of Friends*; enfin un exposé sur les Eglises du Christ en Grande-Bretagne et Irlande (Rev. W. Robinson) et l'Eglise de l'Inde du Sud (Ev. Hollis). La seconde partie contient le témoignage des mêmes confessions en Amérique, précédé d'un Rapport de la Commission théologique américaine par le Doyen Cl. T. Craig.

S'il est consolant de voir un large accord sur des points importants que souligne le rapport collectif sur l'Eglise (The Church — The « Faith and Order » Report 1951) et que confirme le Rapport officiel émanant de la Conférence elle-même, on peut se rendre compte néanmoins, à la lecture de ces témoignages autorisés et sanctionnés la plupart du temps par les confessions elles-mêmes, de tout ce qui les divise encore à propos de questions essentielles comme la continuité et l'unité de l'Eglise, les sacrements et les conditions d'appartenance à l'Eglise, la nature de l'autorité ecclésiastique, la relation de l'Eglise au Royaume et la question du sacerdoce.

Ce volume constitue une documentation de première main sur l'enseignement actuel des églises, instrument indispensable à une meilleure compréhension du problème oecuménique, de ses difficultés et des obstacles en même temps que des promesses qui en entravent ou favorisent la solution. G. Dejaifve, S. J.

Faith and Order. The Report of the third World Conference at Lund, Sweden, August 15-28, 1952. Londres, S.C.M. Press, 1952, 22 × 14 cm., IV-62 p. Prix : 3/6 sh.

Le Rapport officiel de la Conférence mondiale de « Faith and Order » à Lund (août 1952) est un document de première importance, marquant une étape dans l'histoire du Mouvement oecuménique. L'adresse aux églises (ch. 1) ne cache pas en effet qu'on y atteint un point crucial dans les discussions; l'heure de l'action a sonné, qui demande aux églises de dépasser le point de vue strictement confessionnel qui fut jusqu'ici le leur et d'obéir au Christ qui les appelle dans la foi à constituer l'unique Eglise, à laquelle le Nouveau Testament rend

un témoignage si manifeste. Un examen de conscience est proposé aux diverses confessions sur les motifs de leur fidélité à leurs traditions particulières dont la source ne serait pas toujours aussi pure que certaines se l'imaginent.

Le Rapport est divisé en trois parties suivant les thèmes déterminés à la veille de la seconde guerre mondiale et confiés à l'examen de commissions distinctes : Nature de l'Eglise — Le culte — l'Intercommunion.

Le premier thème et le plus important : l'Eglise, est traité dans le second et le troisième chapitre. On y envisage d'abord, dans le chapitre second, les relations du Christ et de l'Eglise. L'accord obtenu rejoint certains points de la doctrine catholique traditionnelle : l'Eglise y est considérée à la lumière du Christ, Homme-Dieu, et de son œuvre rédemptrice, selon le double mouvement qui rythme sa vie : séparation du monde et mission dans le monde et selon son caractère à la fois historique (entre la première et la seconde venue du Christ) et eschatologique. Les rapporteurs ont dessiné là une épure biblique de l'Eglise, qui, en dépit de sa généralité, constitue un résultat satisfaisant des travaux et des discussions engagées depuis un quart de siècle sur ce thème important. L'invitation donnée de poursuivre cette enquête en relation avec la doctrine du Christ et de l'Esprit (p. 11) est des plus heureuses.

C'est avec le troisième chapitre : Continuité et Unité, que l'ampleur des désaccords se révèle. Sans doute, l'unité de l'Eglise comme Peuple de Dieu et Corps du Christ y est affirmée nettement ainsi que le fait de la continuité, sans préjudice néanmoins d'une souveraineté permanente, de la Tête par rapport aux membres, mais c'est sur la nature de cette continuité que les divergences persistent. Sans doute, on affirme en commun qu'elle est d'ordre historique, qu'elle revêt la forme d'une vie chrétienne communautaire, que la Parole et les Sacrements en sont les canaux, mais sur la notion de ministère, on semble bien n'avoir pas dépassé le stade atteint à Edimbourg. La cause en est sans doute — et le remède y est par là suggéré — que l'étude de la tradition commune de l'Eglise avant les séparations n'a pas été assez poussée. Cette lacune se fait sentir en particulier dans l'élucidation des notions de schisme, d'apostasie, d'hérésie, diversement interprétées selon les confessions et dans la thèse communément admise d'un schisme permanent dans l'Eglise. La relation entre « unité et diversité » y est de même différemment comprise et bien que tous soient d'accord sur la nécessité d'une unité visible, l'unanimité cesse dès qu'on envisage les divers éléments qui la composent. Aussi, le Rapport se contente-t-il de réitérer les recommandations faites à Edimbourg (cfr Hodgson : *Faith and Order*, Edimbourg, 1937, pp. 259-269) en y ajoutant l'examen des facteurs non-théologiques dans la division des églises et le problème de l'« establishment ».

Le chapitre 4 aborde ensuite la question de la « Variété des cultes » où se révèle la même diversité d'interprétation concernant les relations entre Parole et Sacrements, le sacramentalisme, le caractère liturgique du culte, le sacerdoce, la Cène, la Communion des saints, le culte des saints et de la Vierge Marie, la prière pour les morts, toutes questions intimement dépendantes de la doctrine qu'on adopte à propos de la grâce et de l'œuvre du Christ et de l'Esprit (pp. 30, 31) et compliquées encore par l'immixtion de facteurs sociologiques et psychologiques. Des recommandations diverses terminent ce chapitre parmi lesquelles il nous paraît bon de signaler un appel aux théologiens à mieux étudier la notion de mystère en relation avec le culte et le problème de son adaptation aux exigences de l'homme moderne.

Le chapitre 5 sur l'Intercommunion révèle mieux encore tout le tragique des divisions par les conclusions décevantes qu'il comporte : tout l'arc-en-ciel des opinions s'y fait jour concernant la légitimité d'une communauté eucharistique, pleine ou limitée, que certains accepteraient comme étape vers l'unité alors que d'autres y voient le fruit d'une unité déjà réalisée. Rien d'étonnant à cela puisque la question est tributaire d'une théologie de l'Eglise et des sacrements, non encore élaborée oecuméniquement.

Le chapitre 6 fait le point des résultats obtenus : reconnaissance d'une unité plus profonde que les divisions, parce que donnée par Dieu et aveu sincère de différences profondes persistantes à propos de l'autorité de l'Eglise, de ses limites et de la manière de la définir. L'insistance du Rapport sur la nécessité de se libérer des préjugés culturels, politiques ou sociaux, montre à la fois les obsta-

cles que doivent encore vaincre les églises et la vive conscience qu'elles en prennent.

Au Rapport de la Conférence font suite la nouvelle Constitution concernant la Commission de Faith and Order et une brève relation émanant du Groupe de la Jeunesse, où nous percevons l'écho vivant des déceptions et des espérances que n'a pas manqué de provoquer sur de jeunes générations impatientes la troisième Conférence mondiale de Faith and Order. G. Dejaifve, S. J.

C. W. Moss. — *What do we mean by reunion?* A Reply to *Problems of Reunion* by the Bishop of Derby. Londres, S.P.C.K., 1953, 18 × 12 cm., VI-122 p. Prix : 6/6 sh.

Ce petit volume est une réplique à l'essai de l'évêque de Derby, Rawlinson : *Problems of reunion.* L'auteur y reprend certaines affirmations de l'ouvrage précité et en fait la critique du point de vue de l'anglicanisme strict (qui croit à la catholicité parfaite de l'Eglise établie, en raison de sa fidélité à l'Eglise ancienne). Il présente ensuite quelques réflexions sur la nature de l'unité souhaitée entre chrétiens, les critères de l'Eglise, les principaux chefs de désaccord : baptême, intercommunion, notion de ministère; il détermine enfin les conditions sine qua non d'une réunion avec les Eglises-sœurs : Eglise romaine et Orthodoxie (l'union avec les Vieux-Catholiques existant déjà).

Comme tout ouvrage de polémique, cet essai est d'une lecture pénible et il donne l'impression d'avoir été écrit avec hâte, sans plan bien défini. En dépit de certains correctifs judicieux qu'il apporte aux idées qu'il critique (d'un point de vue catholique), on jugera néanmoins que la position dogmatique adoptée par l'auteur rend moins justice à l'histoire réelle de l'Eglise anglicane que les notations pertinentes de celui qu'il a entrepris de réfuter. G. Dejaifve, S. J.

E. Lampert. — *The Apocalypse of History.* Problems of Providence and human Destiny. Londres, Faber and Faber, 1948, 23 × 15 cm., 180 p. Prix : 18 sh.

C'est une des caractéristiques de la pensée orthodoxe russe que d'envisager et de chercher à résoudre les problèmes les plus philosophiques à la lumière de la Révélation : il n'y a pas pour elle de philosophie séparée, s'élaborant sous les directives d'une raison autonome, mais l'unique mystère de l'Univers y est appréhendé dans l'aube de la foi. Rien d'étonnant donc à voir le Dr Lampert poser le problème du temps et de l'histoire dans la perspective chrétienne et après avoir montré les solutions insuffisantes qu'y ont apportées tour à tour les Grecs, les Idéalistes modernes comme Kant et Hégel ainsi que les Marxistes, chercher avec le S. Augustin des Confessions une réponse à l'antinomie qu'il pose (finitude et infinité inhérentes à sa notion) dans un recours à l'Incarnation du Verbe, entrée de l'Eternité dans le temps présent pour le sauver et lui permettre de se transcender lui-même. C'est l'Incarnation qui fait, à proprement parler, du temps une « histoire », celle-ci n'est rien d'autre que « le temps ayant trouvé un sens pour s'être lui-même transcendé » (p. 41). De cette histoire du salut, l'auteur souligne avec force, à la suite du Nouveau Testament, le terme : l'eschatologie, qui lui donne sa signification, et les agents qui en expliquent la trame : Dieu et l'homme dans leurs relations personnelles, réciproques et souveraines. Ayant ainsi déterminé son leitmotiv, l'auteur envisage ensuite quelques grands problèmes théologiques : théodicée et Providence. Sa verve et son brio s'y donnent libre cours dans la réfutation des positions latines, vues plus en surface qu'en profondeur : prédestination augustinienne, prémotion physique thomiste, théorie physique du péché originel. Répudiant toute notion de causalité physique transcendante, qui, selon lui, mène au monisme, il y substitue son idée chère d'un synergisme de Dieu et de l'homme dans leurs libertés souveraines. Si ses critiques sont pour une part justifiées et si son intuition fondamentale paraît juste et bibliquement fondée, elle est trop brièvement exposée et soulève à son tour bien des problèmes que l'auteur n'aborde pas, si bien que son livre, excellent dans la critique, éveille finalement plus de promesses qu'il n'en réalise.

Cet essai brillant a les défauts de ses qualités : le schématisme et la méthode des contrastes, familière à l'auteur, ne rend pas toujours justice à la pensée complexe des auteurs dont il traite et une certaine audace toute juvénile, pour ne pas dire un certain complexe de supériorité, lui fait aborder des thèmes et porter des jugements absolus dont il eût pu s'abstenir honorablement, en particulier quand il rompt une lance contre la théologie occidentale et évidemment contre la Papauté. En dépit de ces imperfections, ce livre dense mérite de retenir l'attention des théologiens et philosophes qui s'intéressent au problème bien actuel de l'idée chrétienne de l'histoire. G. Dejaifve, S. J.

L. A. Zander. — *Vision and Action.* Translated from the Russian by Natalie Duddington. With an Introduction by the Bishop of Chichester. Londres, Gollancz, 1952, 22 × 14 cm., 224 p. Prix : 18 sh.

Le livre que M. le Professeur Zander (orthodoxe) consacre aux problèmes de l'oecuménisme a toute la valeur d'un témoignage : c'est là son principal mérite, car l'auteur nous y parle avec une intelligente sympathie et une conviction sincère d'un Mouvement auquel il a participé activement, des différentes confessions qu'il y a coudoyées et sur lesquelles il porte parfois des jugements pénétrants et des espoirs limités qu'il permet pour l'avenir.

Si l'on y cherche le jugement d'un théologien sur ce qu'il faut penser de l'oecuménisme du point de vue de l'Orthodoxie, on sera déçu, car l'auteur a la tendance fâcheuse (aussi peu orthodoxe que catholique) de transcender les confessions particulières en faveur d'un universalisme supraconfessionnel qui paraît bien être pour lui la manifestation de la vraie Eglise (cfr pp. 24, 26, 27, 192). Sous ce rapport, il se rapproche davantage de l'anglicanisme qu'il loue pour son réalisme (p. 66) ; il ne passe pas néanmoins sous silence la contribution apportée par l'Orthodoxie au problème de l'unité, qu'elle peut éclairer en posant le problème du schisme non au niveau des formulaires dogmatiques mais de leur racine qui est la vie de foi (p. 61).

Si le problème pour l'instant paraît insoluble (l'auteur en fait loyalement l'aveu, car il faut réconcilier des inconciliables), l'oecuménisme existe toutefois comme un fait, une idée vivante en marche, incarnée dans une organisation ; quelle que soit la pauvreté des résultats concrets, l'« unité sans union » à laquelle on parvient grâce au contact réalisé entre chrétiens est déjà une belle réussite qui paraît compenser pour l'auteur tant d'efforts généreusement dépensés et l'amertume de l'échec décevant qu'il doit bien constater : persistance des divisions parmi les confessions protestantes, abstention quasi unanime de l'Orthodoxie et totale de l'Eglise catholique. Quoi qu'il en soit, il faut reconnaître que cette unité plus « sentie » d'un Corps mystique sans Eglise visible n'est qu'une étape provisoire dans la marche vers l'unité et qu'elle est loin de répondre au vœu des participants du Conseil, qui cherchent, pour des raisons tantôt pratiques, tantôt dogmatiques, à reconstituer l'Una Sancta. G. Dejaifve, S. J.

Wl. Solowjew. — *Erkenntnislehre ästhetik Philosophie der Liebe.* (=Band VII der Deutsche Gesamtausgabe der Werke von Wladimir Solowjew). Hrsgb. v. Wl. Szylkarski, N. Lossky, R. Lauth, L. Müller, W. Setschkareff und J. Strauch. Fribourg-en-Br., E. Wewel Verlag, 1953, 23 × 15 cm., 450 p. Prix : broché, 20 marks ; relié, 23,50 marks.

C'est un événement littéraire de la plus haute importance que la publication en allemand, sous la haute direction du Professeur Szylkarski de l'Université de Bonn, des œuvres complètes du grand penseur russe Soloviev. Elle comble une lacune vivement ressentie par tous ceux qui, intéressés par cette pensée infiniment riche, variée et concrète, ne pouvaient jusqu'ici accéder qu'à certaines de ses œuvres en raison de leur ignorance de la langue russe. Des huit volumes que comprendra l'édition complète, ce septième volume nous donne une traduc-

tion élégante et fidèle des œuvres de la dernière période : Philosophie théorique, ébauche du vaste ouvrage sur la métaphysique que méditait Soloviev et que sa mort interrompit, une Esthétique : « La beauté comme révélation de l'Unitotalité » ; « Le sens de l'amour », connu du public français par la traduction qu'en a donné Aubier : « Le drame vital de Platon » et divers petits écrits d'esthétique, de littérature et de philosophie qui s'échelonnent de 1890 à 1899.

Le présent volume, préfacé et traduit par le Professeur Szylkarski et admirablement édité par Erich Wewel fait bien augurer de l'ouvrage complet auquel collaborent de savants Professeurs catholiques, orthodoxes et protestants, réalisant dans cette communauté de travail supraconfessionnelle le vœu que le grand prophète de l'unité exprimait à la fin de son livre, « Trois entretiens ».

G. Dejaifve, S. J.

Vl. Soloviev. — *La grande controverse et la politique chrétienne (Orient-Occident)*. Coll. Philosophie de l'esprit. Paris, Aubier, 1953, 19 × 12 cm., 232 p. Prix : 525 frs.

Voici la première traduction française d'une œuvre importante de Soloviev, dont il n'existait jusqu'ici qu'une traduction allemande partielle (dans « Monarchia Sancti Petri », pp. 93-248). Cet ouvrage, qui date de 1883 et précède de quelques années « La Russie et l'Eglise universelle » marque une étape décisive dans la pensée religieuse du grand apôtre de l'unité : en étudiant le schisme d'Orient, Soloviev établit un diagnostic lucide et précis de ses causes, du caractère des églises d'Orient et d'Occident et découvre peu à peu la Papauté qu'il distingue nettement du « Papisme » avec lequel ses frères en Orthodoxie la confondent trop souvent. Ce n'est pas qu'il l'ait d'emblée saisie en son essence : il l'aperçoit trop dans la perspective orthodoxe, comme un centre purement administratif plutôt que juridictionnel et il manque par là à voir en elle un élément essentiel de la structure divine de l'Eglise. On trouvera que sa conception de cette dernière, d'inspiration platonicienne, pèche par défaut et ne rejoint pas complètement l'enseignement catholique, ce qui a des conséquences fâcheuses sur la manière dont il juge le schisme. Néanmoins, par tout ce qu'il contient d'aperçus historiques originaux et de jugements pénétrants, cet essai peut être, de nos jours encore, d'un très grand profit, sinon comme étude théologique, au moins comme un examen de conscience fécond pour les catholiques comme pour les orthodoxes.

G. Dejaifve, S. J.

C. J. Stranks. — *The Life and Writings of Jeremy Taylor*. Londres, S.P.C.K., 1952, 22 × 14 cm., 320 p. Prix : 25 sh.

Au XVI[e] siècle l'anglicanisme avait eu ses Pères Fondateurs, tel Richard Hooker ; au XVII[e] il eut une efflorescence de théologiens, groupés sous le titre de « Caroline Divines ». Parmi ces derniers, Jeremy Taylor, personnalité riche et intéressante sans avoir la solidité d'un Hooker. Evêque anglican lui-même, Taylor lutta beaucoup pour l'épiscopat contre les presbytériens. Ecrivain abondant, moraliste, casuiste — son *Ductor dubitantium* en fait foi —, son œuvre la plus appréciée, même encore aujourd'hui, est son double traité « Holy Living » et « Holy Dying ». Occasion déjà du réveil religieux de John Wesley, cet ouvrage continue à alimenter bien des âmes pieuses.

Canon Stranks a narré avec exactitude et concret la vie de Taylor, donnant ainsi aux écrits de l'évêque la toile de fond qui en explique la portée.

Ce volume, publié pour la *Church Historical Society*, sans apporter d'importants documents nouveaux, excelle à mettre en valeur des documents secondaires ignorés ou négligés par d'autres.

John W. Saatman, S. J.

C. S. Lewis. — *Mere Christianity*. A revised and amplified edition, with a new introduction, of the three books *Broadcast Talks, Christian Behaviour* and *Beyond Personality*. Londres, G. Bles, 1952, 20 × 14 cm., XIV-178 p. Prix : 8/6 sh.

L'auteur, publiciste et conférencier anglican bien connu, réunit en ce volume plusieurs essais donnés sous forme d'« addresses » à la B.B.C. ou publiés en

brochures : *Broadcast Talks — Christian Behaviour,* traitant de questions générales de morale et de dogme; *Beyond Personality,* présentation du mystère de la Sainte Trinité aux simples fidèles.

Tous ceux qui sont engagés dans le ministère des âmes trouveront grand profit à lire cet auteur savoureux dont les brillantes qualités d'écrivain, de psychologue et de pédagogue, animé d'une foi profonde en sa mission, font un catéchète-né. G. Dejaifve, S. J.

H. Davies. — *The English Free Churches.* Coll. The Home University Library of Modern Knowledge, 220. Londres, G. Cumberlege, 1952, 17 × 11 cm., viii-208 p. Prix : 6 sh.

Partant des Puritains et de leurs divisions, le Dr Davies étudie le développement des non-conformistes anglais à travers l'histoire jusqu'à nos jours. Il montre, entre autres, avec une grande clarté, l'origine des presbytériens, des congrégationalistes, des baptistes et des méthodistes sur le sol anglais, leur grande expansion pendant le XIX^e^ siècle et leurs tendances actuelles. L'angle spécial sous lequel ce livre bien documenté est écrit est l'apport positif et la contribution des Eglises libres à la vie religieuse et nationale de l'Angleterre. John W. Saatman, S. J.

R. H. Malden. — *The English Church and Nation.* Londres, S.P.C.K., 1952, 22 × 14 cm., 434 p. Prix : 25 sh.

C'est l'histoire — bien peu systématique — de l'Eglise et de la Nation anglaises depuis la période romaine jusqu'à la fin de la première guerre mondiale. Basé sur des conférences données à Wells, où le Dr Malden était doyen, ce livre est bourré de faits, de trouvailles, d'opinions. On y apprend beaucoup mais c'est un ouvrage terriblement personnel; ce qui n'est pas sans danger quand on fait de l'histoire. On découvre ce que l'auteur pense d'un tas d'événements et de situations; lorsque l'auteur est fameux pour ses avis tranchés, ses opinions hautement personnelles, on peut s'attendre à trouver des interprétations sujettes à caution. Ajoutez à cela un style nerveux et catégorique, un sens de l'humour, parfois caustique, parfois désinvolte, et vous aurez ce livre dont la lecture vaut la peine, plus par l'abondance d'aperçus et de points de vue suggestifs que par son objectivité et la précision des détails. On pourrait relever bien des affirmations qui demanderaient des nuances, bien des détails douteux ou inexacts. La personnalité et la culture de l'auteur confèrent cependant une vraie valeur à un volume, qu'avec l'évêque de Winchester on reconnaît volontiers pas facile à recenser. John W.Saatman, S. J.

J. W. C. Wand, Bishop of London. — *What the Church of England stands for.* A Guide to its Authority in the Twentieth Century. 2^e^ édit., Londres, Mowbray, 1952, 19 × 13 cm., 132 p. Prix : 7/6 sh.

Le sous-titre est la clef de ce livre. L'évêque de Londres, après l'archevêque d'York et bien d'autres, étudie le problème de l'autorité dans l'anglicanisme : quelle en est la nature? jusqu'où s'étend-elle? Quel est son rôle dans les domaines de la raison et de la foi, du culte et des sacrements, de la conduite morale? Tels sont les principaux objets envisagés, dans la perspective des caractéristiques de l'Eglise anglicane et de son désir d'établir une synthèse entre les tendances catholiques et protestantes. On y retrouve l'idée chère au Dr Garbett d'une autorité réelle mais diffuse. Le Dr Wand est un des chefs de file de la tendance High Church dans l'anglicanisme. John W. Saatman, S. J.

The Challenge of Communism. Londres, S.C.M. Press, 1952, 22 × 14 cm., 72 p. Prix : 4 sh.

The Church under Communism. Londres, S.C.M. Press, 1952, 22 × 14 cm., 80 p. Prix : 5 sh.

Ce sont deux rapports présentés à l'Eglise d'Ecosse en mai 1951 et mai 1952 par la Commission sur le Communisme désignée par l'Assemblée Générale en mai 1949. Le premier rapport examine d'abord le communisme actuel, puis ses origines historiques, ensuite les raisons pour lesquelles les gens deviennent communistes; enfin la réponse de l'Eglise dans les domaines de la pensée et de l'action et particulièrement dans l'ordre politique.

Le second rapport décrit d'abord la situation des Eglises en U.R.S.S., dans les pays d'Europe Orientale et en Chine.

Ensuite il tire des leçons en relation avec le danger communiste en Grande-Bretagne, l'état des pays sous-développés et la nature des contacts entre l'Eglise et l'Etat dans le monde d'aujourd'hui. Finalement il suggère quelques moyens d'action.

Les deux rapports sont bien documentés et solidement pensés. Ils ont cette mesure, cette objectivité, cette maturité qui caractérisent habituellement les documents qui émanent de l'Eglise d'Ecosse. John W. Saatman, S. J.

PHILOSOPHIE

H. D. Gardeil, O.P. — *Initiation à la philosophie de S. Thomas d'Aquin.* I. *Introduction. Logique.* II. *Cosmologie.* III. *Psychologie.* IV. *Métaphysique.* 4 vols. Paris, Edit. du Cerf, 1952-1953, 20 × 13 cm., 254, 162, 256 et 238 p. Prix : 570 ou 555 frs.

Cette nouvelle initiation thomiste ne fait pas double emploi avec les ouvrages du même genre. Car ceux-ci ou bien se contentent de résumer succinctement l'ensemble du système ou bien ils visent à une analyse des formes mêmes de la pensée de saint Thomas, comme le fit, par exemple, le P. Chenu, dans son magistral ouvrage. L'auteur nous en explique clairement le dessein : il entend préparer à l'étude directe de saint Thomas. « Pour y réussir, il nous a paru que d'abondantes citations de textes du maître étaient nécessaires. Mais comme, insérées dans l'exposé, elles eussent gêné le développement de la pensée, nous nous sommes résolu à les rejeter en majeure partie à la fin des volumes. Chacune des divisions classiques de la philosophie se présente ainsi comme un abrégé de la doctrine, suivi d'un choix de textes correspondants. Dans l'exposé systématique, nous avons tenu, tout en offrant toujours une traduction, à conserver dans leur expression latine l'essentiel des notions, définitions et divisions classiques... Les textes complémentaires sont donnés, eux aussi, dans leur traduction et dans leur teneur originale.

» On ne sera pas long à s'apercevoir que dans l'ordre de présentation, nous avons fait un effort continu pour atteindre à la brièveté et à la clarté... Il en est résulté que nombre de développements ne sont guère que des canevas et que maintes affirmations, lourdes de conséquences, pourront paraître trop rapidement justifiées... Etant donné notre dessein, il était impossible qu'il en fût autrement. »

Les quatre volumes annoncés dans l'Introduction ont paru. Nous possédons ainsi une logique, une cosmologie, une psychologie et une métaphysique. La logique, selon l'intention de l'auteur, est de stricte observance aristotélicienne. La cosmologie également se veut toute proche des textes magistraux, bien qu'on reconnaisse explicitement « qu'une moderne philosophie de la nature, dans l'esprit d'Aristote, serait à écrire ».

Aussi bien les titres des chapitres nous éclairent à ce propos : les principes de l'être mobile, la nature, les causes de l'être mobile, le mouvement, les concomitants du mouvement, la preuve du premier moteur et, en guise de conclusion, le système d'Aristote.

Le volume consacré à la psychologie rencontre presque toutes les questions que l'Ecole a coutume de traiter à cet endroit. Notons cependant que les questions de la spiritualité et de l'immortalité de l'âme sont traitées avec une brièveté qui contraste avec leur importance. De même la question de l'union substantielle de l'âme et du corps n'est pas explicitement abordée non plus que le problème psychologique de l'amour.

Le quatrième volume, la métaphysique, expose les problèmes essentiels de

l'être, des transcendantaux, des catégories, de l'acte et de la puissance, de l'essence et de l'existence et de la causalité. Le volume se clôt par un rapide vocabulaire technique qui rendra des services.

Au total, nous croyons que cette nouvelle Initiation contribuera à la diffusion et à l'intelligence de la pensée authentique de saint Thomas. A. Thiry, S. J.

J. Fischl. — *Logik.* Ein Lehrbuch mit einem kurzen Abriss über Logistik. Coll. Christliche Philosophie in Einzeldarstellungen, 2e édit., Graz-Vienne, Verlag Styria, 1952, 21 × 14 cm., 156 p. Prix : 45 S.

Ce traité s'adresse aux étudiants, et aussi aux « profanes » qui veulent acquérir une connaissance approfondie de la logique. Le succès de la première édition est pleinement justifié. Ce traité reste sobre alors qu'il réussit à mettre la vie et l'intuition dans une branche qui passe pour spécialement aride. Qu'on nous permette aussi de louer une qualité qu'on ne trouve pas toujours dans de pareils ouvrages : le bon sens. Il faut voir la réponse sereine et décisive que l'auteur oppose aux sarcasmes de Goethe (p. 20). Le plan est bien traditionnel, les notions claires et précises. Quelques détails seront contestés : Une proposition modale dont le mode est l'impossible doit-elle avoir, elle aussi, un *dictum* vrai (p. 75) ? La thèse des *species* (*impressa et expressa*) est-elle « nur eine Theorie » (p. 116) ? L'appendice sur la logistique est intentionnellement très sommaire, ce qui a obligé à introduire la notion d'implication par une comparaison intuitive inexacte (p. 149) : mais cette branche sera développée dans une autre édition. Nous louerons spécialement le chapitre sur la méthode, original et judicieux.

G. Isaye, S. J.

J. Defever, S. J. — *La preuve réelle de Dieu.* Etude critique. Coll. Museum Lessianum, Section Philosophique, n° 37. Paris, Desclée De Brouwer ; Bruxelles, Edition Universelle, 1953, 23 × 15 cm., 146 p. Prix : 85 frs belges.

Cet ouvrage est bien plus important par sa substance que par son nombre de pages. Il n'y a pas d'amplification littéraire et l'exposé progresse constamment. L'auteur fut élève du P. Maréchal et, par la suite, familier de sa conversation. Il présente sa démonstration en termes critiques, et n'expose qu'en un appendice l'identité substantielle de sa preuve avec celle du P. Maréchal.

Le point de départ est un fait réel primitif et avéré : l'expérience de l'intelligence se saisissant elle-même dans sa connaissance de l'objet sensible. Dès ce moment, nous nous séparons et de Kant et de Merleau-Ponty. En approfondissant cette expérience nous y découvrons une dépendance à l'égard de l'objet réel, cause finale de l'intellection. Ensuite, est justifiée la valeur du concept et du procédé discursif. Puis, c'est la preuve de Dieu. L'acte affirmatif tend vers une existence unique qui est sa fin dernière. Cette existence est une identité active d'être, d'intuition et d'amour. L'expérience montre ensuite que tout objet limité est aussi limitant pour mon activité cognitive, qu'il ne me donne pas la conscience parfaite et même y fait obstacle. Donc la cause finale ultime transcende toutes limites représentables. Et même toutes limites possibles. La connaissance de Dieu, ainsi obtenue, est analogique (chap. V) et « existentielle » (chap. VI).

Il faut louer chez l'auteur son souci de mettre en valeur le caractère *réel* de la preuve : trop souvent, on a tellement opposé la pensée à son objet réel qu'on en a oublié la *réalité* de l'opération intellectuelle. L'auteur a également le souci de répondre aux exigences critiques. Lorsque Aristote pose son « premier principe », il le fait par intuition, mais répond à l'adversaire hypercritique par son *argumentum elenchicum,* par la « rétorsion ». Le P. Defever emploie cette méthode plus qu'on ne le fait d'ordinaire.

Il y a pourtant quatre propositions intuitives pour lesquelles l'auteur ne le fait pas. « Le prédicat se révèle toujours à la fois positivement affirmable *à l'indéfini* et affirmé en fait de tel ou de tels sujets concrètement représentés »

(p. 45). Ensuite, nous devons unifier les concepts selon les lois du raisonnement, car le concept est affirmé selon le mode abstrait *donc* logique (p. 55). Sur ces deux points, l'auteur est en droit de renvoyer aux traités de logique majeure le soin de faire la rétorsion. En troisième lieu, un argument assez subtil (pp. 58-59) établit que l'acte affirmatif a une fin dernière qui est *un existant* unique. Selon nous, le P. Maréchal aurait concédé à l'auteur que la tendance vers Dieu comme fin dernière montre immédiatement l'existence de Dieu; mais, eu égard à ceux qui nient cette intuition, le P. Maréchal ajoute, non pas une rétorsion, mais un terme moyen, omis ici par le P. Defever : la possibilité. Le P. Defever lui-même, dans son Appendice sur la position du P. Maréchal, rappelle les pages où celui-ci fait le raisonnement : Dieu est fin dernière de l'acte affirmatif, donc il est positivement possible, donc, étant un infini positivement possible, il existe (*Le Point de départ de la Métaphysique*, cahier V, 2e éd., pp. 449-450). Enfin il y a l'*expérience du dépassement*. Le P. Defever a mille fois raison d'y insister, de lui donner dans la preuve un rôle de toute première importance, de la lire chez le P. Maréchal en beaucoup d'endroits, notamment aux pages 377-380. Le P. Maréchal lui-même fait appel au témoignage de la conscience pour prouver cette thèse, qu'il exprime ainsi : « L'objet formel adéquat de notre intelligence ne se peut concevoir que comme forme universelle et *illimitée* d'être » (*Ibid.*, p. 540, qui renvoie aux pages 374-380 pour la « démonstration » par l'expérience du dépassement). Mais plusieurs thomistes pensent que la thèse de l'objet formel adéquat ne peut être prouvée qu'après la preuve de l'existence de l'Etre infini; virtuellement, ils accusent ainsi le P. Maréchal de cercle vicieux. Il serait souhaitable d'avoir une rétorsion à opposer à cette négation d'une expérience immédiate. Mais, est-il vrai que toute objection contre n'importe quelle expérience métaphysique peut être réfutée par rétorsion? Nous croyons que non, et peut-être sommes-nous d'accord, sur ce point aussi, avec l'auteur.

Peut-être trouvera-t-on un peu sommaires les assertions de l'auteur à l'égard de Bergson, de Gabriel Marcel, et aussi de l'argument qui se base sur l'action volontaire. Mais ce qui importe, c'est l'argumentation positive du P. Defever; et elle est poussée à un point de rigueur critique qu'on n'a pas souvent atteint.

G. Isaye, S. J.

G. Soleri. — *L'immortalità dell'anima in Aristotele.* Coll. Studi superiori. Rome-Milan-Turin, Società editrice internazionale, 1952, 23 × 15 cm., 180 p. Prix : 500 lires.

Cette étude constitue une mise au point personnelle des problèmes soulevés par la doctrine de l'immortalité de l'âme chez Aristote. Elle s'attache courageusement aux passages les plus difficiles de la psychologie du Stagirite. L'auteur commence par un chapitre optimiste, trop optimiste peut-être, sur les croyances populaires en la survie dans le milieu hellénique. Dans les chapitres suivants, il décrit à ce propos les étapes du développement de la pensée d'Aristote, à la suite des travaux de Jaeger, Bignone et du hollandais Nuyens (à qui il attribue par inadvertance la nationalité belge). Il ne se lie d'ailleurs à aucune interprétation et l'usage qu'il en fait n'est jamais servile. Il analyse ainsi la période platonisante de la pensée d'Aristote, sans s'arrêter d'ailleurs à débrouiller les énigmes posées par l'état fragmentaire de ces ouvrages dont les restes nous livrent parfois des pensées d'un spiritualisme si outré qu'on se demande si elles furent jamais le fait d'Aristote. Il parcourt ensuite la période de transition qui va de la mort de Platon à la fondation du Lycée. Enfin il en vient dans les quatre derniers chapitres à l'essentiel de son ouvrage : la doctrine de l'immortalité dans le *De anima*. Il montre d'abord à juste titre que l'application pure et simple au composé humain de la théorie hylémorphique entraînait la négation de l'immortalité de l'âme. Conclusion certes qui n'est pas nouvelle, mais dont les raisons apparaissent clairement. Les recherches de l'auteur s'avèrent plus fécondes cependant dans le problème de l'éternité de l'intellect. Car, s'il refuse une existence séparée à l'âme humaine après la mort, Aristote affirme néanmoins sans équivoque l'éternité de l'intellect. La difficulté dès lors est de déterminer les rapports de cet intellect éternel avec l'âme humaine. L'auteur ici s'oppose résolument à l'interprétation averroiste qui voudrait voir dans cet in-

tellect éternel un Intellect agent unique et séparé, illuminateur de toutes les intelligences humaines. Pour son compte, il estime que, parti de l'analyse de l'exercice concret de la raison humaine, Aristote en cet endroit traite de l'intellect considéré en lui-même. Pris en cette dernière acception, l'intellect est immortel et divin, mais tout le reste est mortel y compris l'intellect passif.

Les spécialistes discuteront sans doute ces conclusions de l'auteur et en particulier l'opposition qu'il semble introduire entre intellect agent et intellect passif. Il n'en reste pas moins vrai que son étude marque de réels progrès dans une question difficile et que, selon toutes les vraisemblances, elle en suscitera d'autres encore. A. Thiry, S. J.

G. P. Klubertanz, S. J. — *The Discursive Power.* Sources and Doctrine of the *Vis Cogitativa* according to St. Thomas Aquinas. Saint-Louis, The Modern Schoolman, 1952, 23 × 15 cm., viii-354 p. Prix : 5 $.

Cette étude se partage en trois parties : histoire de la doctrine des sens internes — examen des textes de S. Thomas concernant la *vis cogitativa* — exposé systématique de la doctrine thomiste. L'enquête est menée de façon pratiquement exhaustive, le classement des textes est soigneux et intelligent, leur interprétation prudente et objective. L'auteur a bien saisi le centre de perspective de S. Thomas : l'unité de l'homme et l'unité dynamique de la perception.

Du point de vue de la méthode historique, il mérite de chaudes félicitations. Une question cependant : la « cogitative » ne concerne-t-elle que la connaissance pratique? Le *De Veritate,* X, 5, semble l'affirmer. Mais la *Summa contra Gentiles,* l. II, c. 60? Il nous semble que l'auteur n'a pas suffisamment étudié, pour tirer la chose au clair, la *conversio ad phantasma* et la connaissance du singulier — laquelle pourrait bien être essentiellement une connaissance pratique.

La probité et la rigueur de méthode du P. Kl. enchanteront l'historien. Le philosophe sera peut-être déçu. Une note de l'auteur (p. 11, n. 37) nous fait craindre qu'il ne saisisse pas bien notre pensée. Nous l'exprimerons cependant. Cet exposé ne se soucie guère de préciser le « sens » de notions fondamentales dont l'utilisation risque dès lors de paraître un jeu de mots assez vide. Que sont, par exemple, les *intentiones,* la *continuatio,* qui a si grande importance, au moins dans telles œuvres de S. Thomas? Que veut-on dire lorsqu'on fait, de la connaissance du singulier intelligible, un « intermédiaire » entre celle de l'universel et celle du singulier matériel (p. 190)? Le concept d'instrument (p. 264, 288, 290) n'apporte pas à lui seul une réponse suffisante au problème du rapport de la sensibilité avec l'intelligence. Bref, le P. Kl. nous paraît rester encore « à l'extérieur » de la noétique thomiste. Il démonte et remonte avec précision un ingénieux mécanisme de la perception. Il utilise judicieusement maintes données de la psychologie contemporaine (en particulier Woodworth). Mais nous ne voyons pas comment il parviendra jamais à « assumer », en en corrigeant les erreurs, les richesses de la philosophie actuelle dans la métaphysique thomiste de l'acte d'exister, à moins de dépasser l'histoire et d'accéder à la vraie réflexion — celle du *De Veritate,* I, 9, et surtout X, 12, *ad 7* (première série) —, laquelle peut seule découvrir le mystère « intérieur » de l'être. A. Hayen, S. J.

SCIENCES SOCIALES ET JURIDIQUES

Wörterbuch der Politik. Heft V. *Gesellschaftliche Ordnungssysteme.* Hrsgb. H. Sacher, O. v. Nell-Breuning, S. J. Zweite Lieferung : *Beiträge M-U (Schluss).* Fribourg-en-Br., Herder, 1952, 26 × 18 cm., IV p., col. 221-482, 1[x]-10[x]. Prix : 6,80 marks. Ouvrage complet en un volume : 38 marks.

Commencé en 1947, ce « Dictionnaire de la Politique », frère puîné du fameux « Staatslexikon » d'avant-guerre, s'enrichit chaque année d'un ou deux fascicules. Nous avons régulièrement rendu compte des précédents (cfr *N.R.Th.,* 1949, p. 442; 1950, p. 894; 1952, p. 666). Nous ne pouvons ici que répéter les éloges

dès lors accordés à cet ouvrage. Nous ajouterons, toutefois, que, à l'usage, sa valeur nous est apparue de plus en plus grande.

Plus que de « politique », il traite de doctrine sociale en général, comme il ressort du titre des fascicules parus : doctrine sociale chrétienne, doctrine chrétienne de l'Etat, question sociale, organisation économique, systèmes sociaux. Il ne faudrait donc pas se laisser induire en erreur par un titre général qui ne fut peut-être pas heureusement choisi.

L'ouvrage est une mine de renseignements. Les exposés sont nécessairement concis, suivant les règles du genre, mais ils sont denses, souvent pénétrants et ils dénotent une réelle maîtrise des sujets abordés. Chacun est accompagné d'une brève bibliographie. Abstraction faite de détails, nous ne trouvons dans ce « dictionnaire » qu'un défaut : la difficulté de consultation. L'ordre des matières n'est ni alphabétique, ni rigoureusement logique. Il y a, sans doute, une table détaillée à la fin de chaque cahier. On aurait aimé trouver une table générale dans le dernier, puisque, dans la pensée des éditeurs, il clôt une première série et que tous les fascicules publiés jusqu'ici peuvent maintenant être obtenus en un seul volume. Remettre la table d'ensemble jusqu'à la fin de tout l'ouvrage, serait condamner les usagers à attendre trop longtemps.

Le fascicule V, 2 achève la revue des systèmes sociaux. Il compte 18 articles, parmi lesquels « Marxismus », « Mohammedanismus », « Nationalismus », « Titoismus ». Nous retiendrons surtout « Solidarismus », l'école si importante pour la pensée sociale allemande, dont H. Pesch, S. J., fut le grand promoteur. Le P. von Nell-Breuning reconnaît que le nom fut mal choisi. Dans son article « Personalismus », il met en lumière des idées précieuses qui n'étaient pas suffisamment dégagées dans le solidarisme originel. On notera aussi le vœu formulé en plusieurs endroits de voir s'élaborer une théologie sociale et la constatation que nous n'en avons encore que des éléments peu nombreux et épars.

C'est avec un intérêt mis en appétit par les publications précédentes que nous attendons les fascicules encore à venir. Dès à présent le premier volume du « Wörterbuch der Politik » est un ouvrage de consultation indispensable dans toute bibliothèque sociale qui se veut quelque peu documentée.

C. Mertens, S. J.

Fr. Grégoire. — *La pensée communiste.* Fasc. I. *Introduction.* Fasc. III. *L'athéisme matérialiste.* Fasc. IV. *Le jeune Marx et l'émancipation du travail.* 3 vols. Louvain, Editions Universitaires, 1950-1953, 27 × 21 cm., 31, 86 et 75 p. Prix : fasc. 1 : 35 frs et fasc. III : 85 frs.

L'auteur appelle ces cahiers un « précis ». Le terme est excellent et doit être pris dans toute sa force. « Précis » non seulement parce que l'exposé est bref, mais parce que, avec une netteté et une finesse qui dénotent une grande maîtrise, il indique les articulations essentielles de la pensée marxiste et la loi de leurs emboîtements. Des marxistes eux-mêmes reconnaissent que l'exposé est loyal, compréhensif. Les citations et les références qui abondent au bas des pages permettent au lecteur qui le désire de pousser plus avant. Cette présentation, abordable pour quiconque est quelque peu initié à la philosophie et à l'histoire de la philosophie, peut être extrêmement bienfaisante pour le chrétien ; elle est de nature à l'apaiser en lui montrant ce qui, autrement, risque de rester pour lui un inquiétant mystère. La critique, elle aussi remarquablement pénétrante, lui montrera les cruelles insuffisances de cette fausse rédemption. On voudrait voir les fascicules du Chan. Grégoire entre les mains de tous les prêtres et de tous les laïques cultivés qui gardent le souci de la pensée et que ne rebute pas une lecture, non point difficile, mais sérieuse.

Nous ne nous étendrons pas sur le contenu de ces cahiers. Le premier présente une vue d'ensemble du système marxiste. L'auteur insiste, à juste titre, sur l'aspiration morale qui, plus apparente dans les écrits de jeunesse de Marx, reste pourtant présente même dans les œuvres plus techniques de sa maturité. Le cahier III est consacré au problème fondamental de l'athéisme marxiste, athéisme positif par divinisation de l'homme. La progression de Feuerbach à Marx, la cohérence des positions religieuses avec les positions en matière économique

sont parfaitement exposées. Dans la partie critique quelques pages nous semblent mettre une fausse note : celles qui font état de l'expérience américaine. Si celle-ci présente de réelles qualités, au moins faudrait-il, dans un ensemble où il est avant tout question de valeurs spirituelles, en faire remarquer les formidables déficiences. Ce que le christianisme entend opposer au marxisme, ce qu'il oppose de fait, est quand même d'une tout autre qualité. Le fascicule IV, qui vient de voir le jour, présente la partie la plus séduisante de l'œuvre de Marx : sa conception humaniste du travail et sa critique, souvent fulgurante, des déficiences du capitalisme en ce domaine. Ici encore, le Chanoine Grégoire a su allier à une présentation loyale, sympathique parfois, l'indication des graves lacunes ou déformations qui affectent la théorie marxiste. C. Mertens, S. J.

I. Giordani. — *Il messaggio sociale di Gesù.* Gli Evangeli. Milan, Vita e Pensiero, 1951, 19 × 12 cm., viii-462 p. Prix : 1.200 lires.

Le meilleur des ouvrages parus jusqu'ici dans la collection. L'auteur, écrivain et parlementaire, étudie le programme de l'action sociale chrétienne tel que le font entrevoir la parole et l'action de Jésus. Après avoir relevé les caractères du comportement de Jésus dans la proposition de son message et l'éducation du « Peuple nouveau », il en dégage des directives et des conséquences pratiques pour une action sociale chrétienne. A la clarté des lumières projetées par le Christ, il aborde les problèmes de l'amour, de l'autorité, de la famille, du travail, de l'ordre économique, de la paix et de la guerre, des rapports entre les peuples, et indique la solution vers laquelle il faut tendre.

Aux chrétiens engagés dans l'action sociale et politique, ce livre rappelle heureusement qu'ils doivent puiser l'inspiration et la générosité de leur action dans une étroite communion de pensée et de vie avec le Christ. L. Bini, S. J.

V. I. Lenine. — *Le socialisme et la guerre.* L'attitude du parti ouvrier social-démocrate de Russie vis-à-vis de la guerre. Paris, Editions sociales, 1952, 21 × 14 cm., 48 p. Prix : 90 frs.

Durant la guerre 1914-1918, certaines fractions marxistes de divers pays firent passer les intérêts nationaux avant ceux de leur classe. Lénine les attaqua violemment, les qualifiant de « socialistes chauvinistes ». Il s'efforce de montrer que la guerre est essentiellement une guerre capitaliste menée pour maintenir ou aggraver l'oppression des colonies, des minorités nationales, du prolétariat. Les prolétaires doivent donc profiter des difficultés causées par la guerre pour rendre à leurs gouvernements la vie impossible.

Ecrit de circonstance dont les détails n'intéresseront que l'historien, ce texte est un exemple d'interprétation marxiste des événements où tout est ramené de force à une ou deux grandes lignes directrices. Certains passages pourraient être médités avec profit au delà du rideau de fer, tel celui-ci : « Un peuple qui en opprime d'autres, ne saurait être libre ». C. Mertens, S. J.

P. George. — *Les démocraties populaires.* L'exemple des démocraties populaires européennes. Coll. La culture et les hommes. Paris, Editions sociales, 1952, 23 × 14 cm., 160 p. Prix : 325 frs.

Suivant l'auteur, les pays de l'Europe orientale n'auraient connu, jusqu'à leur « libération » par les armées soviétiques, qu'un développement industriel insignifiant, réalisé d'ailleurs au seul profit du capitalisme international. Aujourd'hui, sous le régime de dictature du prolétariat « exigé pour l'affranchissement des masses laborieuses », les démocraties populaires mettraient leurs richesses naturelles à la disposition de leur population et progresseraient rapidement. « Leur histoire est courte, dit M. George, mais déjà riche de faits ». Ceci est exact et si l'auteur avait connu les faits de ces derniers mois, révélant la misère de ces pays entraînés dans une industrialisation forcenée et vidés par l'U.R.S.S. qui est sensée les protéger, peut-être aurait-il été plus prudent, même en écrivant un livre de pure propagande tel que celui-ci. C. Mertens, S. J.

Richesse et misère. Croissance et répartition du revenu national. Compte rendu in extenso des cours de la 39e session des Semaines Sociales de France : Dijon, 1952. Lyon, Chronique sociale de France ; Paris, Gabalda, 1952, 23 × 14 cm., 360 p. Prix : 950 frs.

Il n'est guère possible de résumer une « Semaine Sociale ». Du moins peut-on essayer d'en dégager quelques caractéristiques et d'en relever certains points. Celle de Dijon (1952) nous paraît avoir été marquée par une grande préoccupation du revenu national et de sa redistribution — ce qui est conforme à la pensée économique contemporaine — marquée aussi par le souci de passer « de l'avarice des nations à une économie du genre humain » (Fr. Perroux), ce dont on ne saurait trop la louer. Peut-être a-t-on attaché une importance quelque peu exclusive à la redistribution verticale du revenu et s'est-on arrêté parfois à des perspectives immédiates, admettant comme « solutions » ce qui n'est que remèdes. Certainement cependant, ce ne fut pas le cas de G. Levard dont la leçon sur la redistribution des revenus et la sécurité sociale fut excellente, tant par ses analyses des mécanismes économiques que par la politique préconisée.

Parmi les autres cours, retenons à titre d'exemples, et sans vouloir en rien déprécier ceux que nous ne nommerons pas, les exposés de Mgr Ancel sur « Égalité et inégalités », distinguant bien ce qui est inégalités naturelles (ne vaudrait-il pas mieux dire « natives » ?), inégalités fonctionnelles et inégalités artificielles ; de Fr. Perroux qui fit un vibrant plaidoyer pour une économie qui ne vise pas seulement à réaliser des profits et à éviter les gaspillages de biens, mais qui soit soucieuse avant tout de servir les hommes et d'éviter les gaspillages insensés de vies dont nous nous rendons coupables. Le P. Sommet expose des vues intéressantes sur l'appropriation des biens ; avant d'en accepter certaines, nous demanderions le bénéfice d'inventaire. M. Byé apporte d'utiles remarques sur la structure économique et sociale des pays sous-développés. Il insiste sur l'intérêt qu'il y aurait à stimuler davantage le progrès de leur agriculture et de leur artisanat plutôt que de songer uniquement à de grandes industries de base.

La réputation des Semaines Sociales de France n'est plus à faire, ni à signaler la valeur documentaire et scientifique de leurs comptes rendus. Si nous avons fait quelques réserves, c'est que, tout en fournissant une base doctrinale absolument sûre, une orientation de plus en plus informée et généreuse, elles permettent, appellent même, la discussion sur les points de détail ou d'application.

C'est avec plaisir que l'on remarque le progrès réalisé dans la présentation typographique des rapports, ainsi que dans les indications bibliographiques. Tout ce que les professeurs pourront apporter dans ce dernier domaine sera utile à ceux qui désirent se tenir au courant des grands problèmes sociaux actuels.

C. Mertens, S. J.

A. Taymans, S. J. — *L'homme agent du développement économique.* Collection de l'Ecole des sciences économiques, n° 39. Louvain, Nauwelaerts, 1951, 24 × 16 cm., xv-326 p. Prix : 210 frs.

Partant de la conception de l'entrepreneur proposée par Schumpeter, le P. Taymans la compare avec ce que l'on peut trouver sur le même sujet chez J. B. Say, chez Saint-Simon et ses disciples, chez Marx et Engels. Il conclut en confrontant les théories avec les faits, montrant que, en dépit du pessimisme professé par Schumpeter dans son dernier ouvrage, la conception présentée par lui autrefois reste valide. Nous ne sommes pas fatalement entraînés vers une socialisation, qui engendrerait la stagnation. Ce n'est pas sur des forces anonymes qu'il faut compter pour le développement économique, mais sur l'action éminemment personnelle de l'entrepreneur, innovateur qui éveille des forces et des besoins latents et dont le rôle apparaît de plus en plus comme étant de « combiner » des hommes et non des éléments purement matériels.

Outre la direction dont il profita à l'Université de Louvain, le P. Taymans a eu la singulière fortune de contacts directs et prolongés avec Schumpeter ; il a fait partie du « Research Center in Entrepreneurial History » de Harvard. Avantages considérables qui assurèrent à son travail une base des plus solides.

Son étude reste sur le plan des théories; l'analyse du rôle effectif de l'entrepreneur est peu développée. Sans doute estimait-il que Schumpeter en avait dit assez sur ce sujet. Au demeurant, le livre est riche d'humanisme, non seulement parce qu'il revendique pour l'homme toute la place qui lui revient dans l'économie, mais aussi parce qu'il s'attache partout à l'homme sous tous les aspects de son humanité. Il décrit la personnalité des auteurs étudiés, rattache leurs conceptions au mouvement philosophique, historique qui les précède ou les entoure.

La rançon de cette richesse se trouve peut-être dans une moindre netteté, une architecture moins ferme. Nous avouons ne pas voir pourquoi, brouillant l'ordre historique, le P. Taymans fait passer Schumpeter avant les auteurs du XIX^e^ siècle, ce qui l'amène, comme l'a fait remarquer un autre critique, à chercher chez Napoléon une théorie des troupes aéro-portées. Nous aurions aimé voir dégager plus fortement le rôle de l'entrepreneur d'après les différentes écoles. Nous aurions aimé, enfin, voir faire une critique plus serrée de certains points dans la théorie de Schumpeter : sa notion de la révolution, la place respective qu'il fait au consommateur et au producteur.

Mais, un livre est-il jamais complet? Aussi, étant donné la richesse accumulée dans cette première étude et l'excellente orientation de pensée qu'elle révèle, espérons-nous que le P. Taymans éclairera encore dans la suite d'autres aspects du sujet capital qu'il a choisi avec beaucoup de sagacité. C. Mertens, S. J.

M. Plattel, O.P. — *La sociologie moderne et la crise morale.* Nimègue, Dekker et Van de Vegt, 1952, 24 × 16 cm., VIII-138 p. Prix : 4,90 flor.

Condenser en 130 pages une histoire de la sociologie, une critique de ses diverses théories, une analyse de la nature humaine, un exposé des services que la sociologie positive peut rendre à l'éthique ne laissait pas à l'auteur de ces pages la possibilité de creuser beaucoup les problèmes rencontrés tout au long de sa route. On trouvera donc plutôt dans ce livre une introduction, un premier exposé d'ensemble qu'une recherche approfondie comme l'était, par exemple, dans un domaine voisin le bel ouvrage de M. Husson sur « Les transformations de la responsabilité ».

L'idée fondamentale du P. Plattel est que, l'expérience jouant un rôle important dans la constitution de l'éthique, la sociologie positive peut rendre d'éminents services à l'éthique sociale. L'avertissement n'est pas vain; trop longtemps les catholiques, heurtés par le positivisme excessif de la sociologie se sont tenus à l'écart de celle-ci; trop souvent aussi les moralistes, dont la formation est, d'une manière si prépondérante, spéculative, sont portés à négliger les faits, tellement divers dans le temps et l'espace! Le P. Plattel est dans la bonne voie quand, tout en reconnaissant, en soulignant ce qu'il y a de constant, d'universel dans la nature humaine, il nous engage à être attentifs aux apports de la sociologie et à ne pas rejeter sans plus les reproches — plus d'une fois fondés — qu'elle nous adresse. C. Mertens, S. J.

R. Toubeau. — *Responsabilités actuelles des chefs d'entreprise.* Préface de H. Dubreuil. Bruxelles, Editions Universitaires, 1952, 18 × 12 cm., 114 p. Prix : 42 frs.

L'influence des chefs d'entreprise diminue de plus en plus, au regard de celle des organisations ouvrières et des pouvoirs publics, au détriment de la communauté que doit être l'entreprise. C'est que, très habiles à utiliser les développements de la technique, les patrons ont souvent peu saisi les problèmes humains qui se posaient à eux. Une solution adéquate de ces problèmes revaloriserait leur fonction de chef. L'auteur, qui a des contacts continuels avec le milieu industriel, montre quelles sont les aspirations des travailleurs manuels, des employés, du personnel de cadre et comment il peut y être répondu. Il a quantité de notations intéressantes et fort justes. Ce qui traverse tout son exposé, c'est le souci de l'humain. On ne peut que l'en féliciter quand on sait combien, dans tous les milieux, il manque encore à beaucoup de nos contemporains.

C. Mertens, S. J.

Economische Waarde van de huishoudelijke taak der vrouw. Bruxelles, Kristelijke Arbeiders Vrouwengilden, 1951, 24 × 16 cm., 64 p. Prix : 20 frs.

Cette brochure groupe quatre conférences faites, pour les œuvres sociales féminines, par MM. V. Leemans, K. Pinxten, Van Rompuy et A. De Guchteneere. On y trouve, en particulier chez feu le Pr. Leemans, d'intéressantes indications sur les problèmes et la théorie de la consommation, ce parent pauvre de la science économique. Le Pr. Pinxten insiste, à juste titre, sur les consommations superflues qui vicient gravement l'économie belge. On regrette que ces considérations restent générales, qu'aucun des conférenciers n'ait, par une estimation globale ou par l'étude de quelques échantillons, montré concrètement la valeur économique du travail de la femme dans le ménage.

C. Mertens, S. J.

J. Dabin. — *Le droit subjectif.* Paris, Dalloz, 1952, 23 × 14 cm., 314 p.

A une liste déjà longue d'ouvrages remarqués, le Professeur Dabin vient d'ajouter cette étude sur le Droit Subjectif. Il y examine successivement le problème de son existence, celui de sa nature propre, puis il passe à l'étude du sujet de ce droit et notamment de la personnalité juridique. Viennent enfin deux chapitres, l'un sur le classement des droits subjectifs, l'autre sur leur usage; ce dernier fournit l'occasion de traiter de l'abus du droit. On le voit, l'étude est ample et en même temps parfaitement une. Elle touche à plus d'une question ardemment débattue entre les théoriciens du droit. Dans ses analyses, le Professeur Dabin met un calme, une précision qui font penser à une dissection faite de main de maître.

A l'opposé d'autres auteurs qui insistent davantage sur la nécessité de l'adaptation, le Professeur Dabin se montre toujours très soucieux de la sécurité dans le droit. D'où, chez lui, une insistance sur les aspects formels, techniques. D'où sa volonté de rester sur le plan du droit positif, qu'il préfère appeler « droit juridique ». La rançon en est une moindre attention accordée aux problèmes philosophiques se trouvant à la base de toute théorie du droit, aux aspects aussi de développement, de progrès du droit. Hâtons-nous de dire, d'abord que c'est là un point de vue tout à fait légitime et utile; ensuite que la théorie du Professeur Dabin est solidement fondée sur la philosophie thomiste et toute pénétrée d'elle. Sans doute, nous n'adopterions pas volontiers ce que dit l'auteur sur l'être de la société, nous ne croyons pas heureux de caractériser le droit avant tout comme une appartenance, nous aurions aimé voir prouver de manière moins sommaire que seules les personnes peuvent être sujets de droit. Mais, nous sommes convaincus qu'il ne s'agit là que de nuances, parfois de simples modes d'expression.

Dans l'examen des diverses théories du droit subjectif ou des problèmes qui s'y rattachent, le Professeur Dabin fait une place de loin prépondérante aux auteurs français; les Allemands ne sont pas absents, les Italiens non plus, mais on s'étonne de ce que rien n'ait été pris chez les anglo-américains. Leur tradition juridique très différente ne pourrait-elle pas éclairer des aspects moins bien mis en valeur par nos conceptions « continentales »? Ou n'ont-ils vraiment rien à nous apporter? Nous ne pouvons que poser la question.

Ces quelques réserves ne nous empêchent pas d'admirer la belle tenue de l'ouvrage du Professeur Dabin. Les problèmes essentiels du droit subjectif y sont traités avec compétence dans un ensemble vigoureusement structuré. C'est, de la part du maître de Louvain, un nouvel et précieux apport à la philosophie du droit.

C. Mertens, S. J.

R. Savatier. — *Les métamorphoses économiques et sociales du droit civil d'aujourd'hui.* 2e édit., Paris, Dalloz, 1952, 23 × 14 cm., 314 p.

En 1948, la première édition de cet ouvrage avait reçu l'accueil le plus favorable. Montrer comment, sous l'influence de l'évolution économique et sociale

— ajoutons, ce que le titre ne dit pas : sous l'influence des progrès de la biologie — le droit civil évolue profondément, était une tâche du plus haut intérêt. M. Savatier s'en était acquitté avec une grande compétence et les jugements qu'il portait sur les transformations réalisées ou en cours s'appuyaient non seulement sur un sens avisé du droit, mais sur de solides convictions chrétiennes et une connaissance précise des enseignements pontificaux.

La nouvelle édition apporte, outre la mise à jour d'indications de fait, des compléments importants : un chapitre sur l'accélération de l'histoire, un autre sur l'adoption, un troisième sur l'obligation alimentaire.

Pour le moraliste, il serait dommageable de ne pas être au fait des transformations profondes que subit le droit, d'élaborer un « De Iure et Iustitia » en fonction d'un code civil dont certaines notions ont été proprement bouleversées. L'ouvrage de M. Savatier lui fournira un exposé perspicace de l'évolution qu'il ne peut ignorer. S'il est en mal de sujets pour des mémoires ou de thèses à proposer à ses étudiants, il trouvera ici une abondante inspiration. Il pourra généralement accorder créance aux jugements portés par l'auteur. Il semble toutefois, que des réserves doivent être faites pour le chapitre sur la Sécurité Sociale. L'économiste n'endosserait pas, sans doute, les affirmations de M. Savatier sur l'incidence des charges sociales ou sur leurs effets en matière de monnaie et de prix. Le juriste pourrait, à notre sens, tirer davantage de la responsabilité fondée sur le risque. Néanmoins, les conclusions de l'auteur sur la nécessité de revigorer la notion de faute, de restaurer le sens d'équipe sont tout à fait justes. Tout au long de l'ouvrage, le lecteur averti trouvera à glaner des faits et des remarques très suggestifs. Les heures qu'il passera en compagnie de M. Savatier lui seront et agréables et très utiles. C. Mertens, S. J.

G. Le Bras et M. Ancel. — *Divorce et séparation de corps dans le monde contemporain.* Première Partie : *Les législations positives.* I. *Europe.* Coll. Travaux et recherches de l'Institut de droit comparé de l'Université de Paris, VII. Paris, Recueil Sirey, 1952, 25 × 17 cm., xii-358 p.

Le présent ouvrage est la première réalisation d'une vaste entreprise : présenter d'abord, en résumé, la législation sur le divorce et la séparation de corps dans les divers pays, non seulement de l'Europe, mais aussi des autres parties du monde. Comparer ensuite ces législations en rendant raison des dissimilitudes et des coïncidences, ce qui « rendra nécessaire un tableau des systèmes religieux et idéologiques, une statistique des divorces et des séparations de corps, et, couronnant le tout, une recherche des conditions de vie sociale » (G. Le Bras, dans la préface). L'entreprise est grandiose et on ne peut qu'en souhaiter la pleine réussite, étant donné l'importance du sujet choisi et la fécondité d'une étude comparative. Le patronage de l'Institut de Droit Comparé de l'Université de Paris, la direction assumée par M. Le Bras, dont on connaît la compétence notamment en matière de droit canonique, garantissent le sérieux des travaux. Canonistes, moralistes, sociologues feront bien d'en suivre le développement. Comme le dit pittoresquement M. Le Bras dans la préface : « Il n'est guère de science humaine qui ne trouve pâture dans nos prés trop souvent tenus pour réservés et arides ».

Ce premier volume, consacré à la législation européenne comprend vingt-cinq notices se rapportant à tous les pays d'Europe, y compris l'U.R.S.S. et ses « satellites ». Un plan commun a été adopté pour les notices : historique; sources; bibliographie; généralités; divorce (qui peut le demander? contre qui? causes; autorité compétente; procédure; effets); séparation de corps; nullité du mariage. Le tout est succinct, mais donne l'essentiel. On peut deviner la richesse de documentation que contiennent ces 350 pages.

Dans la préface, M. Le Bras fait remarquer les profondes différences que peuvent masquer des termes identiques ou des classifications trop sommaires. Il signale les éléments de la législation qui méritent une attention particulière.

La liste des collaborateurs ne contient le nom d'aucun belge. Quelle qu'en soit la cause, il serait regrettable que nos compatriotes restent étrangers à une œuvre aussi digne de sollicitude. C. Mertens, S. J.

Fr. Gorphe. — *Les décisions de justice.* Étude psychologique et judiciaire. Paris, Recueil Sirey, 1952, 23 × 14 cm., 192 p. Prix : 500 frs.

Si nous possédons de nombreuses études sur le droit considéré en lui-même et sur l'élaboration des lois, bien plus rares sont, surtout en français, celles qui traitent de la justice « en exercice ». L'ouvrage du Président Gorphe nous ouvre ainsi un domaine trop peu fréquenté habituellement. Il analyse les diverses opérations, les divers jugements partiels qui aboutissent à la « décision de justice ». Il examine le rôle que jouent la déduction logique, la volonté, l'intuition, le sentiment, l'idéal de justice dans l'activité du juge. Sans méconnaître l'importance de la rationalité, du formalisme, il montre que ceux-ci ne peuvent être exclusifs. Chemin faisant, il touche à plusieurs problèmes importants de l'élaboration et de l'application du droit. Outre ceux que nous venons d'évoquer, citons celui de la responsabilité civile, du rôle de la justice pénale, du jury, de la collégialité des juges, etc. L'auteur est bien au fait des conceptions allemandes et anglo-américaines en matière de droit. Tout cela donne à l'ouvrage une grande ouverture et richesse. Les normes dégagées par le Président Gorphe sont à la fois compréhensives, soucieuses d'intégrer à l'application de la justice les acquisitions les plus récentes de sciences telles que la psychologie empirique, la sociologie positive, éloignées de toute rigidité comme de toute précipitation.

La lecture de ce livre s'indique pour ceux qui s'apprêtent à entrer dans la magistrature ou même pour ceux qui l'exercent déjà. Elle sera très profitable au moraliste, au philosophe du droit dont elle éclairera souvent les problèmes d'un jour nouveau. C. Mertens, S. J.

A. Sauvy. — *Théorie générale de la population.* Volume I. *Economie et population.* Coll. Bibliothèque de sociologie contemporaine. Paris, Presses Universitaires de France, 1952, 23 × 14 cm., 370 p. Prix : 1.200 frs.

Le titre de cet ouvrage est des plus séduisants. On sait l'importance prise par les problèmes de la population, jusque sur le plan international. On sait aussi qu'ils sont envisagés surtout dans leurs relations avec l'économie. Une « théorie générale » pourrait donc attirer les lecteurs pressés, désireux de synthèse à bon marché et de conclusions simples et catégoriques, bref les amateurs « d'idées générales ». Ils seraient vite rebutés. Le livre de M. Sauvy, bien que clair, méthodique, n'est pas de lecture facile. Il applique au problème de l'optimum (économique) de la population les méthodes de l'économie pure. Il part d'un modèle élémentaire, d'hypothèses très simplifiées, en étudie les implications, puis introduit progressivement de nouveaux facteurs qui rapprochent pas à pas de la complexité du réel, qui permettent de distinguer toujours mieux les circonstances extrêmement diverses que celui-ci comporte. Les modèles sont étudiés à l'aide de courbes. Il faut donc être familiarisé avec l'analyse économique élémentaire pour aborder l'ouvrage avec fruit, mais il suffit de posséder les éléments ; M. Sauvy a réussi à bannir de son texte toute formule qui supposerait la connaissance des mathématiques supérieures ou de théorie économique avancée.

Au lecteur qui aura le courage d'en suivre les développements, généralement assez abstraits, l'ouvrage procurera un fruit considérable. Il nous paraît fondamental et ouvrir aux démographes des voies nouvelles. M. Sauvy, bien préparé par ses longues investigations sur la conjoncture et par les années déjà nombreuses qu'il a passées à la direction de l'Institut National d'Études Démographiques, fournit non des informations, des faits, mais des cadres, des outils qui permettront d'étudier plus exactement les relations existant entre certaines populations et leur situation économique, d'estimer quelles pourraient être les conséquences de changements introduits dans ces deux variables. C'est, nous paraît-il, la meilleure réponse que l'on puisse faire aux insuffisances des théories de l'optimum de la population. Non que, en quelques lignes, l'auteur démontre que cet optimum n'est pas atteint dans tel ou tel pays, mais parce que, soigneusement, il en analyse toutes les implications et, par là-même, porte des coups vigoureux à toutes les propagandes simplificatrices.

Nul doute que des études ultérieures s'édifieront à partir des fondations posées par M. Sauvy; on l'a vu déjà à la récente assemblée de l'Union Internationale pour l'Etude de la Population. Certaines affirmations ou conceptions de l'auteur, certaines interprétations de telle ou telle phase de l'histoire économique et sociale subiront l'examen des spécialistes et devront éventuellement être modifiées. Mais le dessein initial conservera toute sa valeur et sa fécondité.

Notons pour finir que M. Sauvy reprend un grand nombre de problèmes économiques dans une perspective nouvelle : celle de la population. On dira que c'est là méthode obvie, puisque l'homme est au principe et au terme de toute l'activité économique. Peu, toutefois, l'ont choisie. Il fallait avoir l'idée de le faire et l'intelligence requise pour le réaliser de manière satisfaisante.

C. Mertens, S. J.

VARIA

Documents Pontificaux de Sa Sainteté Pie XII. 1950, réunis et présentés par R. Kothen. Saint-Maurice, Edit. de l'Œuvre de Saint-Augustin; Paris, Edit. Labergerie, 1953, 21 × 15 cm., 704 p.

M. l'abbé Kothen continue la publication des Documents pontificaux de S.S. Pie XII. Rappelons que les volumes 1948 et 1949 ont déjà paru aux éditions Labergerie (Paris) et Warny (Louvain). Ce 3e volume 1950 sort des presses de l'Œuvre Saint-Augustin, en Suisse.

Cet ouvrage de 703 pages se présente sous une toilette parfaite : couverture marbrée aux armes pontificales, papier et impression impeccables.

Le contenu est une mine inépuisable de documents : allocutions, discours, lettres, décrets, particulièrement abondants en l'année sainte 1950. M. Kothen introduit chaque document, accompagne le texte de toutes les explications que l'on attendait; il s'est livré, comme dans les ouvrages précédents, à un travail de patience que l'on doit admirer.

Dans sa préface, le cardinal Liénart, archevêque de Lille, met en évidence la valeur d'un tel recueil qui permet aux prêtres et aux laïcs cultivés de trouver tant de documents épars en de multiples revues, de connaître la pensée vivante de l'Eglise devant les événements contemporains.

Il nous paraît impossible de trouver documentation plus abondante, mieux classée, aussi maniable, si richement présentée. Grâce à des tables de matières excellentes, on retrouve sans peine, sur n'importe quelle question, la pensée du Souverain Pontife.

F. Lelotte, S. J.

F. Courtoy. — *Le Trésor du Prieuré d'Oignies aux Sœurs de Notre-Dame à Namur et l'œuvre du Frère Hugo.* Bruxelles, Librairie Encyclopédique, 1953, 25 × 17 cm., 256 p., 109 fig. Prix : 200 frs.

L'auteur nous reporte à ce tournant de la sensibilité occidentale où l'art roman passe au gothique. L'histoire nous est d'abord narrée du prieuré d'Oignies, de la constitution et de l'enrichissement de son trésor et du transfert de celui-ci aux Sœurs de Notre-Dame à Namur. Les pièces d'orfèvrerie fondues, battues, estampées, ciselées par le Fr. Hugo sont parmi toutes les plus attachantes. C'est la position de cet artiste parmi les orfèvres de Lotharingie qu'il s'agit surtout de préciser : son art ne serait-il que d'un roman mosan décadent ou bien d'un sambrien impliqué dans l'ensemble du mouvement gothique au second quart du XIIIe siècle sous l'influence des chantiers et des ateliers de Reims? M. Courtoy opte pour cette deuxième thèse et la justifie par des descriptions précieuses et une rigoureuse critique d'authenticité. Dans ce travail, documents d'archives et observations stylistiques et techniques se prêtent un mutuel appui. Sur d'abondantes et remarquables reproductions d'ensembles et de détail, nous suivons chaque étape de l'argumentation et notre œil est amené à toucher, si j'ose dire, la qualité de l'œuvre de Hugo. Les similitudes sont nombreuses avec les images de l'album de Villard de Honnecourt dont le caractère gothique et rémois est incontestable. Autre chose que l'esprit roman a, par lui, touché le frère Hugo.

Par ailleurs, le décor, d'un naturalisme gothique, s'affirme monumental dans l'ordonnance des pièces majeures. Que mis en appétit par les stimulantes considérations de M. Courtoy, le lecteur relise de Lasteyrie dans son *Architecture en France à l'époque gothique*, p. 272, ou examine les *Documents de sculpture française au moyen âge* de P. Vitry et G. Brière et ceux de N. Pevsner dans son délicieux *The leaves of Southwell*, il emporte la conviction que Reims qui a fécondé les maîtres de France, de Southwell, de Naumburg, ne pouvait manquer d'influencer notre Sambre-et-Meuse si proche. Dès lors ce n'est point par rapport à Nicolas de Verdun, au Rhin, à la Meuse, c'est par rapport à Reims qu'il faut situer Hugo : il parle du gothique un dialecte rémois avec un accent sambrien.

Jos. Streignart, S. J.

E. Mounier. — *Carnets de route. L'espoir des désespérés.* Coll. « Esprit ». La condition humaine. Paris, Edit. du Seuil, 1953, 19 × 12 cm., 236 p. Prix : 480 frs.

Quatre essais, publiés en revue entre janvier 1948 et janvier 1950. Le titre est de Mounier lui-même, dont la vocation fut de ne désespérer personne ni de personne. Le voici face à Malraux dont les options politiques le heurtent, à Camus qu'il voit hésiter et peut-être faiblir, à Sartre auquel il faut opposer un net refus (exposé particulièrement vigoureux de l'existentialisme). Mounier n'oppose pas sa propre expérience au monde moderne, à sa philosophie, ses aventuriers, ses penseurs athées. Il cherche à saisir ce qui lui permet de ne pas désespérer de l'homme d'aujourd'hui, mais sans baptiser de force l'espoir que celui-ci se donne en dehors de toute attente du salut. Dans le quatrième essai, on le retrouve très proche de Bernanos qu'il rapproche justement de Péguy, — dont il a définitivement appris « cette pauvreté de la présence au monde des chrétiens qui savent trop bien se rappeler la richesse de leurs sources, nous n'en reviendrons pas sur des demi-mesures », — avec qui il attend « une nouvelle explosion du christianisme. Réussirons-nous là où saint François a échoué? L'avenir seul le dira. »

Mais saint François a-t-il vraiment échoué? Ne faut-il pas dépasser « l'espérance des désespérés » si l'on a vraiment l'espérance dans le Christ *déjà* ressuscité, dont Mounier voulait vivre de toute la loyauté de sa foi chrétienne : nous tenons *déjà* la réponse, car le Christ *a vaincu* le monde.

A. Hayen, S. J.

OUVRAGES ENVOYES A LA REDACTION

Bavink B. — *Conquêtes et problèmes de la science contemporaine.* II. *Matière et vie. La nature et l'homme.* Trad. R. Sudre. Coll. Histoire et Société d'aujourd'hui. Neuchâtel, Edit. de la Baconnière, 1953, 21 × 16 cm., 560 p.

Beasley N. — *The Cross and the Crown.* The History of christian Science. Londres, Allen & Unwin, 1953, 22 × 14 cm., 502 p. Prix : 25 sh.

Bibliographie Blondélienne. 1888-1951. Etablie sous la direction de A. Hayen, S. J. Coll. Museum Lessianum, Section Philosophique N° 38. Paris-Bruges, Desclée De Brouwer; Bruxelles, L'Edition Universelle, 1953, 25 × 18 cm., 96 p.

Boehner Ph., O.F.M. — *William Ockham. Summa Logicae. Pars Prima.* Coll. Franciscan Institute Publications, Text Series No. 2. St. Bonaventure, N.Y., The Franciscan Institute; Louvain, Nauwelaerts, 1951, 22 × 15 cm., xvi-214 p.

Bonaventura a Mehr P., O.F.M.Cap. — *Auxilium scriptorum.* Praecepta, consilia, subsidia manuscriptis prelo parandis imprimis operum et commentariorum quae latine vulgantur. Rome, Officium Libri catholici, 1953, 24 × 17 cm., 58 p.

British (The) Journal for the Philosophy of Science. Vol. IV. No. 15. November 1953. Londres, Nelson, 1953, 24 × 16 cm., p. IV et 183-270. Prix : 7/6. Abonnement annuel : 30 sh.

Broutin P., S. J. — *L'évêque dans la tradition pastorale du XVI^e siècle.* Adaptation française de « Das Bischofsideal der katholischen Reformation » par H.

Jedin. Coll. Museum Lessianum, Section Historique, N° 16. Paris-Bruges, Desclée De Brouwer; Bruxelles, Edition Universelle, 1953, 24 × 16 cm., 140 p. Prix : 150 frs belges.

CARACO A. — *Le désirable et le sublime. Phénoménologie de l'Apocalypse.* Neuchâtel, La Baconnière, 1952, 23 × 15 cm., 398 p.

CARLINI A. — *Cattolicesimo e Pensiero moderno.* Brescia, Morcelliana, 1953, 23 × 15 cm., 306 p. Prix : 1.000 lires.

CAROL J. B., O.F.M. — *De corredemptione beatae virginis Mariae. Disquisitio positiva.* Coll. Franciscan Institute Publications, Theology Series N° 2. Vatican, Typis Polyglottis, 1950, 25 × 18 cm., 644 p.

CATALFAMO G. — *Berdiaeff. Il metafisico della libertà altri saggi sull'esistenzialismo.* Messine, Ferrara, 1953, 21 × 14 cm., 302 p. Prix : 1.600 lires.

CAVIEZEL F. W. — *Qui donc a tué? Le sens de l'amour conjugal.* Roman. Trad. R. Stival. Mulhouse, Salvator, 1954, 19 × 14 cm., 304 p.

CHARMOT Fr., S. J. — *En retraite avec le Sacré-Cœur.* Coll. Spiritualité. Doctrine - Expériences. Paris, Edit. du Cèdre, 1953, 19 × 14 cm., 212 p.

China in the sixteenth Century : The Journals of Matthew Ricci : 1583-1610. Translated from the Latin by L. J. Gallagher, S. J. Foreword by R. J. Cushing. New York, Random House, 1953, 24 × 15 cm., XXII-618 p. Prix : 7,50 $.

COLLIGAN O. A., O.F.M. — *St. John Damascene Dialectica. Version of Robert Grosseteste.* Coll. Franciscan Institute Publications, Text Series No. 6. St. Bonaventure, N.Y., The Franciscan Institute; Louvain, Nauwelaerts; Paderborn, Schöningh, 1953, 22 × 15 cm., VIII-64 p.

CRANSTON R. — *World Faith.* The Story of the Religions of the United Nations. Londres, Skeffington, 1953, 19 × 12 cm., 248 p. Prix : 10/6 sh.

DARBY H. S. — *Hugh Latimer.* Londres, Epworth Press, 1953, 22 × 14 cm., 262 p. Prix : 21 sh.

DE HAES P. — *La résurrection de Jésus dans l'apologétique des cinquante dernières années.* Coll. Analecta Gregoriana, vol. LIX. Series Facultatis Theologicae Sectio B (n. 24). Rome, Université Grégorienne, 1953, 23 × 16 cm., XII-318 p.

DIBELIUS M. † — *An die Kolosser, Epheser an Philemon.* Coll. Handbuch zum Neuen Testament, 12. 3e édit. par H. GREEVEN. Tubingue, J. C. B. Mohr, 1953, 25 × 17 cm., IV-114 p. Prix : broché, 7,20 marks; relié, 9,60 marks.

DIEKAMP Fr. — *Katholische Dogmatik nach den Grundsätzen des heiligen Thomas.* T. III. 11e et 12e édit. hrsgb. v. Kl. Jüssen. Coll. Lehrbücher zum Gebrauch beim theologischen Studium. Münster, Aschendorff, 1954, 22 × 16 cm., X-512 p. Prix : broché, 21,50 marks; relié, 23 marks.

DOBROVSKY J. — *Fragmentum Pragense Euangelii S. Marci vulgo autographi.* Coll. Spisy a Projevy, fasc. V. Prague, Nakladatekstvi Ceskoslovenske Akademie Ved, 1953, 25 × 17 cm., 150 p., 33 reprod. Prix : 61,20 Kcs.

DODD C. H. — *New Testament Studies.* Manchester, The University Press, 1953, 22 × 14 cm., VIII-182 p. Prix : 16 sh.

DOMINICAINES DE BETHANIE. — *Les grands convertis.* En guise d'introduction Marie-Magdeleine par Paul Claudel. Paris, Spes, 1953, 19 × 12 cm., 192 p. Prix : 300 frs.

DUPONT J. (Dom). — *L'utilisation apologétique de l'Ancien Testament dans les discours des Actes.* Coll. Analecta Lovaniensia Biblica et Orientalia, Ser. II. Fasc. 40. Bruges-Paris, Desclée De Brouwer; Gembloux, Duculot; Louvain, Publications Universitaires, 1953, 25 × 17 cm., 42 p. Prix : 40 frs belges.

EYCKELER P., Montfortain. — *Le Testament de saint Louis-Marie Grignion de Montfort.* Etude historique. Maestricht-Vroenhoven, E. Van Aelst, 1953, 24 × 17 cm., XII-212 p.

GABRIEL DE SAINTE MARIE-MADELEINE P., O.C.D. — *Intimité divine. Méditations sur la vie intérieure pour tous les jours de l'année. I. Décembre et Janvier.* Alost, Monastère des Carmélites déchaussées, 1953, 16 × 12 cm., 290 p.

GALOT J., S. J. — *Le cœur du Christ.* Coll. Museum Lessianum, Section Ascétique et Mystique, n° 47. Paris-Bruges, Desclée De Brouwer; Bruxelles, L'Edition Universelle, 1953, 19 × 13 cm., 265 p. Prix : 78 frs belges.

GARAUDY R. — *La théorie matérialiste de la connaissance.* Coll. Bibliothèque de

Philosophie contemporaine. Section : Logique et Philosophie des Sciences. Paris, Presses Universitaires de France, 1953, 23 × 14 cm., 388 p. Prix : 1.000 francs.

GARDET L. — *Expériences mystiques en terres non-chrétiennes.* Coll. Sagesse et Cultures. Paris, Alsatia, 1953, 22 × 15 cm., 180 p. Prix : 480 frs.

GEORGE A. R. — *Communion with God in the New Testament.* The Fernley-Hartley Lecture 1953. Londres, Epworth Press, 1953, 22 × 14 cm., XXII-274 p. Prix : 25 sh.

Geste (La) du Sang, textes choisis et traduits par A. HAMMAN, O.F.M. Coll. Textes pour l'histoire sacrée. Paris, Fayard, 1953, 18 × 12 cm., 412 p. Prix : 850 frs.

GRATIEUX A. — *Le mouvement slavophile à la veille de la révolution.* Dmitri A. Khomiakov suivi du traité d'Alexis Stépanovitch Khomiakov L'Eglise est Une, traduction R. Tandonnet, S. J. Avertissement de Y. M.-J. Congar. Coll. Unam Sanctam, 25. Paris, Edit. du Cerf, 1953, 23 × 14 cm., 246 p.

Gregorianum. Indices generales 1920-1950. Volumina I-XXXI. Rome, Université Grégorienne, 1953, 23 × 16 cm., VIII-456 p.

Guerre et Paix : De la coexistence des Blocs à une Communauté internationale. Compte rendu in extenso de la 40e Semaine sociale de France. Pau 1953. Lyon, Chronique Sociale de France, 1953, 23 × 14 cm., 400 p. Prix : 995 frs.

GUNTRIP H. — *Psychology for Ministers and Social Workers.* Londres, Independent Press Ltd, 2e édit., 1953, 19 × 12 cm., 356 p. Prix : 12 sh 6.

GUYOT DE MISHAEGEN G. — *Histoire de Belgique.* Coll. Histoire de la Civilisation. Namur, Wesmael-Charlier, 1953, 22 × 15 cm., XX-266 p.

HANSTEIN H., O.F.M. — *Kanonisches Eherecht.* Ein Grundriss für Studierende und Seelsorger. 3e édit., Paderborn, Schöningh, 1953, 17 × 11 cm., 272 p. Prix : 2,40 marks ; Theol. Ausg. 6,80 marks.

HEYSSE A., O.F.M. (†) et VAN DEN EYNDE D., O.F.M. — *Liber de sex principiis Gilberto Porretae ascriptus.* 2e édit. Coll. Opuscula et Textus. Series Scholastica, fasc. VII. Munster-en-W., Aschendorff, 1953, 19 × 12 cm., 36 p. Prix : 0,95 mark.

HUNERMANN G. — *Le mitron de Vienne, saint Clément-Marie Hofbauer, Rédemptoriste.* Trad. M. Grandclaudon. Paris-Tournai, Casterman, 1953, 19 × 13 cm., 304 p. Prix : 93 frs belges.

JONE H., O.F.M.Cap. — *Katholieke Moraaltheologie.* Voor België en Nederland bewerkt naar de elfde Duitse Uitgave door H. VAN GROESSEN, O.F.M. Cap. 7e édit., Ruremonde-Maeseyck, Romen et Fils, 1953, 17 × 12 cm., XXII-854 p. Prix : 310 frs.

JONE H. — *Katholische Moraltheologie* unter besonderer Berücksichtigung des Codex Iuris Canonici sowie des deutschen, österreichischen und schweizerischen Rechtes, 15e édit., Paderborn, Schöningh, 1953, 17 × 11 cm., 708 p. Prix : 11,80 marks broché ; 14 marks relié.

JUGLAR J., O.S.B. — *Le sacrifice de louange.* Coll. Lex Orandi, 15. Paris, Edit. du Cerf, 1953, 20 × 13 cm., 290 p.

KARRER O. — *Um die Einheit der Christen.* Die Petrusfrage. Ein Gespräch mit Emil Brunner, Oskar Cullmann, Hans von Campenhausen. Francfort s/M., J. Knecht, 1953, 21 × 13 cm., 228 p. Prix : 8,80 marks.

— *Vrouwenadel en vrouwenleed.* Coll. Pretiosas Margaritas, IV. Paris-Bruges, Desclée De Brouwer ; Steenbrugge, Sint-Pietersabdij, 1953, 21 × 14 cm., XVIII-190 p. Prix : 75 frs belges.

LAZZARATO D. — *De ex Danielico nuncio Christi annis.* Naples, D'Auria, 1953, 24 × 17 cm., 56 p.

LECLERCQ J. (Chan.). — *Saints de Belgique.* Nouv. édit., Paris-Tournai, Casterman, 1953, 20 × 13 cm., 216 p. Prix : 63 frs belges.

LÉON-DUFOUR X., S. J. — *Saint François-Xavier.* Itinéraire mystique de l'apôtre. Paris, La Colombe, 1953, 21 × 14 cm., 278 p. Prix : 750 frs.

LESTIENNE P. — *Saint Malo ou Maclou (Macout, Machutus) Evêque d'Alet (Saint-Malo).* Haubourdin, P. Briqueteur, 1953, 18 × 11 cm., 48 p.

LEVASTI A. — *La vie de sainte Catherine de Sienne combattante de la paix.* Trad. Y. Batard. Paris, Edit. du Seuil, 1953, 19 × 14 cm., 444 p. Prix : 750 frs.

LEYENS C., S. J. — *Coéquipiers du Christ.* Programme de vie et d'action des zélateurs. Bruxelles, Ligues du Sacré-Cœur, 1953, 18 × 14 cm., 172 p. Prix : 30 frs.

LHOUMEAU, S.M. — *La vie spirituelle à l'école de saint Louis-Marie Grignion de Montfort.* Bruges, Beyaert, 1954, 19 × 12 cm., 460 p. Prix : 78 frs.

LIBION R. (†) — *Prisonnier de Dieu.* Introd. et notes par A. Nazé, S. J. Paris-Bruxelles, Editions Universitaires, 1953, 19 × 12 cm., 198 p. Prix : 48 frs belges.

LIO H., O.F.M. — *Determinatio « superflui » in doctrina Alexandri Halensis eiusque scholae.* Coll. Spicilegium Pontificii Athenaei Antoniani, 6. Rome, Pont. Athenaeum Antonianum, 1953, 25 × 18 cm., XVI-236 p.

LOWE E. A. — *Codices latini antiquiores.* A palaeographical Guide to Latin Manuscripts prior to the ninth Century. Part VI : *France : Abbeville-Valenciennes.* Oxford, Clarendon Press, 1953, 44 × 31 cm., XXX-48 p., 39 pl., N^os^ 704-841.

Manifestation-Huldebetoon Nicolas Balthasar-Arthur Monin. Annua Nuntia Lovaniensia, Fasc. VIII, 1951-1952, 1952-1953. Louvain, Publications Universitaires, 1953, 25 × 17 cm., 206 p. Prix : 60 frs.

MARMOITON V., S. J. — *Le Père Pro apôtre et martyr (1891-1927).* Toulouse, Apostolat de la Prière, Tournai, Casterman, 1953, 19 × 13 cm., 250 p. Prix : 350 frs fr. ou 57 frs belges.

MAURICE-DENIS N. & BOULET R. — *Eucharistie ou la messe dans ses variétés, son histoire et ses origines.* Paris, Letouzey et Ané, 1953, 23 × 15 cm., XX-496 p. Prix : 1.200 frs.

Mélanges Henri Grégoire. T. IV. *Pankarpeia.* Coll. Université libre de Bruxelles. Annuaire de l'Institut de philologie et d'histoire orientales et slaves, XII (1952). Bruxelles, Secrétariat des Editions de l'Institut, 1953, 25 × 17 cm., VIII-686 p. Prix : 600 frs.

Le nuage d'inconnaissance. Texte français d'A. Guerne. Coll. Documents spirituels, 6. Paris, Edit. des Cahiers du Sud, 1953, 20 × 12 cm., 240 p. Prix : 700 frs.

OSTERLOH E.-ENGELLAND H. *Biblisch-theologisches Handwörterbuch zur Lutherbibel und neueren Übersetzungen.* Lief. 7-9. Goettingue, Vandenhoek & Ruprecht, 1953, 28 × 20 cm., p. 417-608. Prix de souscription : 3,80 marks par fasc.

PERROT J. (Madame). — *Grenoble. Essai de sociologie religieuse.* Grenoble, Centre d'études des complexes sociaux, 1953, 27 × 21 cm., 62 p., 56 pl., 1 plan. Prix : 600 frs.

Petite Philocalie de la Prière du Cœur, traduite et présentée par J. GOUILLARD. Coll. Documents spirituels, 5. Paris, Edit. des Cahiers du Sud, 1953, 20 × 12 cm., 340 p. Prix : 750 frs.

PHILIPON M., O.P. — *La doctrine spirituelle de Dom Marmion.* Paris-Bruges, Desclée De Brouwer, 1953, 20 × 13 cm., 316 p. Prix : 78 frs belges.

PIE XII (S.S.). — *Lettre encyclique Fulgens Corona pour le centenaire de la définition du dogme de l'Immaculée Conception (Bibliographie mariale).* Supplément à la revue Evangéliser septembre 1953. Coll. Etudes religieuses n° 694. Bruxelles, La Pensée Catholique ; Paris, Office Général du Livre ; Montréal, Librairie dominicaine, 1953, 19 × 13 cm., 20 p.

PIEPER J. — *La fin des temps.* Trad. Cl. Champollion. Coll. Textes et études philosophiques. Paris-Bruges, Desclée De Brouwer, 1953, 19 × 12 cm., 202 p.

PLANQUE D. — *Votre foyer. Manuel du mariage chrétien.* Namur, Wesmael-Charlier, 1953, 20 × 14 cm., 126 p.

PLÖCHL W. M. — *Geschichte des Kirchenrechts.* Band I. *Das Recht des ersten christlichen Jahrtausends.* Von der Urkirche bis zum grossen Schisma. Munich-Vienne, Herold, 1953, 24 × 15 cm., 440 p. Prix : broché, 118 S. ; relié, 140 S.

Les Gérants : ETABLISSEMENTS CASTERMAN, S. A.
Administrateur-délégué : LOUIS CASTERMAN, Tournai.

Imprimé en Belgique — *Printed in Belgium.*